



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**CELSO ANTONIO AMADEU JUNIOR**

**Revisitando Maquiavel:  
As interpretações da teoria política  
do secretário florentino  
(Séc. XVII à XX)**

**Campinas**

**2019**

**CELSO ANTONIO AMADEU JUNIOR**

**Revisitando Maquiavel:  
As interpretações da teoria política do  
secretário florentino  
(Séc. XVII à XX)**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na Área de Política, Memória e Cidade.

Orientador: Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO CELSO  
ANTONIO AMADEU JUNIOR, E  
ORIENTADA PELO PROF DR RUI LUIS  
RODRIGUES.

**Campinas**

**2019**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

A12r Amadeu Junior, Celso Antonio, 1991-  
Revisitando Maquiavel : as interpretações da teoria política do secretário florentino (Séc. XVII à XX) / Celso Antonio Amadeu Junior. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Maquiavel, 1469 1527. 2. Ciência Política. 3. Humanismo. 4. Retórica.  
I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Revisiting Machiavelli : Interpretations of political theory of the secretary ((17th to 20th century)

**Palavras-chave em inglês:**

Political Science

Humanism

Rhetoric

**Área de concentração:** Política, Memória e Cidade

**Titulação:** Mestre em História

**Banca examinadora:**

Rui Luis Rodrigues [Orientador]

Izabel Andrade Marson

Silvia Patuzzi

**Data de defesa:** 30-09-2019

**Programa de Pós-Graduação:** História

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-8322-1375>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2078880913112954>

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30 de setembro de 2019, considerou o candidato Celso Antonio Amadeu Junior aprovado.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Profa. Dra. Izabel Andrade Marson

Profa. Dra. Silvia Patuzzi

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*

## **Dedicatória**

Este texto olha para todos aqueles que veem a história e a política ligadas e entendem que essa união pode nos ajudar a entender o mundo sob outras óticas e visões. Dedico a historiadores, cientistas políticos e aos apaixonados pela linguagem da política. E dedico a todos que um dia se debruçaram sobre Maquiavel, para ler e reler, interpretar e entender e que, dessa forma, me permitem hoje ter tanto arcabouço para voltar no tempo e estar em Florença ao lado deste gênio da história.

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar devo agradecer ao CNPQ que fomentou à pesquisa através da bolsa de estudos. Na sequência, agradeço ao meu orientador, prof. Rui Luís Rodrigues, que dedicou grande esforço na elaboração conjunta deste texto. Aos profs. José Alves Neto e Izabel Marson, estendo os agradecimentos, pelo observações na qualificação que possibilitaram a melhoria do trabalho. Aos amigos, agradeço os debates profícuos que possibilitaram novas ideias. E a todos que passaram pela minha vida nestes três anos e que de alguma forma colaboraram para a evolução desta escrita.

*Virtù contro a furore*  
*Prenderà l'arme; e fia combatter corto;*  
*Ché l'antico valore*  
*Nelli italici cor non è ancor morto.*

**NICOLAU MAQUIAVEL**

## **Resumo**

A partir da leitura das obras políticas de Maquiavel, chegou até o presente a imagem de uma teoria política extremamente pragmática, desvinculada de uma lógica moral e atenta às circunstâncias, sempre voltada para a manutenção do poder. As características cambiantes da escrita de Maquiavel fazem do seu estudo uma das temáticas mais repassadas pela historiografia, que por vezes o tornou em modelo da política moderna, enquanto em outras increpou-o por sua suposta imoralidade. E dentre todas as questões ligadas a Maquiavel, a questão moral é certamente aquela que traz os maiores debates e que acompanha seu trajeto político e historiográfico ao longo dos séculos. As mudanças ocorridas na forma de se ver Maquiavel estão intimamente ligadas ao fato de que a moral no autor florentino nem sempre foi vista da mesma forma e esteve sempre determinada pelos regimes de historicidade. O ponto central é o espantoso grau de divergência da visão central de Maquiavel, ou seja, de suas atitudes políticas básicas. Decididamente há algo de inquietante sobre o que Maquiavel disse. Tal pesquisa se trata de ler Maquiavel e apreender quais paixões ele despertou, quais interpretações gerou e como foi definido ao longo da história, visando entender os limites e os ganhos de cada interpretação.

**Palavras-chave: Maquiavel; Ciência Política; Humanismo; Retórica;**



## **Abstract**

From the reading of Machiavelli's political works, the present has come to image of an extremely pragmatic political theory, detached from a logic moral and attentive to circumstances, always focused on the maintenance of power. At Machiavelli's changing writing characteristics make his study one of the the most passed on by historiography, which sometimes made it a model of the modern politics, while in others it has decried him for his supposed immorality. And among Machiavelli's questions, the moral question is certainly one that brings the major debates and accompanying its political and historiographical path through the centuries. Changes in the way you see Machiavelli are intimately linked to the fact that moral in the Florentine author was not always seen in the same way and was always determined by the regimes of historicity. The central point is the amazing degree of divergence from Machiavelli's central vision, that is, his attitudes basic policies. There is definitely something unsettling about what Machiavelli said. This research is about reading Machiavelli and apprehending which passions he aroused, which interpretations generated and how it was defined throughout history, aiming to understand the limits and gains of each interpretation.

**Keywords: Machiavelli; Political Science; Humanism; Rhetoric;**

## Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo I – A Itália e o Humanismo no olhar de Maquiavel</b>	
Introdução.....	31
I. Há pátria em Maquiavel?.....	34
II. Maquiavel Humanista.....	38
III. Humanismo e Itália unidos em Maquiavel.....	43
Conclusão.....	45
<b>Capítulo II – As paixões políticas em Maquiavel</b>	
Introdução.....	48
I. O realismo e Maquiavel: Bacon e Fichte.....	50
II. Gramsci e o príncipe revolucionário.....	57
III. A política como paixão: Chabod e Viroli.....	61
Conclusão.....	67
<b>Capítulo III – A ética e a religião em Maquiavel</b>	
Introdução.....	70
I. Maquiavel anticristo.....	71
II. Maquiavel cristão.....	75
III. O divórcio entre ética e política.....	79
III. A ética maquiaveliana construindo uma ciência política.....	82
V. A “virtù” como cura política.....	90
Conclusão.....	92
<b>Capítulo IV – A retórica nas interpretações de Maquiavel</b>	
Introdução.....	95
I. Maquiavel satírico.....	98
II. Maquiavel conselheiro do povo.....	104
II.I. Spinoza: um manual contra a tirania.....	105
II.II. A revolução francesa como pano de fundo: Rousseau, Foscolo e Ricci....	107

III. Maquiavel conselheiro dos reis.....	115
III.I. Gilbert: a fundação da razão de Estado.....	117
III.II. Skinner: uma nova moralidade.....	119
Conclusão.....	122
<b>Conclusões Finais.....</b>	<b>125</b>
<b>Referências.....</b>	<b>131</b>

## Introdução

Nicolau Maquiavel (1469-1527) nasceu em Florença em 3 de maio de 1469 e desde muito jovem tomou parte ativa nos negócios públicos de sua cidade, tal como em 1498, ano no qual o regime de Savonarola abandonou o poder local. A partir desta mudança de regime, Maquiavel, então com apenas 29 anos, foi nomeado sem maiores dificuldades, sendo confirmando pelo Grande Conselho em 19 de junho do mesmo ano, como segundo chanceler da República Florentina.<sup>1</sup> Este cargo, além de requerer competências diplomáticas, tinha por tradição exigir alta competência nas chamadas disciplinas humanísticas, os *studia humanitatis*, que se pautavam pelo estudo de Gramática, História, Poesia, Retórica e Filosofia Moral sendo que em meio a esses saberes a Retórica era a disciplina que se destacava como sendo a mais importante, em vista do que representava, para as tradições clássica e cristã, em termos de capacidade de mover os afetos do homem à ação. Tal conceito derivado de fontes romanas, especialmente de Cícero, foi fundamental nas concepções que se estabeleceram entre os Humanistas do *Quattrocento* e do *Cinquecento*. Segundo Quentin Skinner, é possível supor que Maquiavel tenha sido nomeado para um cargo de tamanha importância com tão pouca idade devido ao seu fundo humanista, especialmente advindo de sua família que, mesmo não sendo rica e nem pertencendo à alta aristocracia, estava estritamente relacionada aos mais destacados círculos humanistas da cidade de Florença, especialmente a partir de seu pai, Bernardo, que lhe proveu, à revelia do grande custo que isso depreendia, excelentes fundamentos nas disciplinas humanísticas.<sup>2</sup>

Maquiavel permanece no cargo de segundo chanceler até 1512 e, neste período, destaca-se pelas inúmeras missões diplomáticas nas quais esteve envolvido. Dentre estas se destaca a missão de 1502, na qual Maquiavel é incumbido de tratar com César Borgia, filho do Papa Alexandre VI, nomeado em 1501 como duque da Romanha e que logo lançou inúmeras e audaciosas campanhas buscando lograr territórios para si. Após se apoderar de Faenza e sitiar Piombino, os tenentes de Borgia sublevaram o Val de Chiana contra Florença na primavera de 1502, dado que Borgia marchava ao norte se apoderando do ducado de Urbino. Engrandecido por seus êxitos, Borgia pede uma

---

<sup>1</sup> SKINNER, Quentin. *Maquiavelo*. Tradução. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 12-3.

<sup>2</sup> Idem, p. 14-5.

aliança formal com Florença e solicita o envio de um mensageiro para explicar suas condições.<sup>3</sup> Neste momento coube a Maquiavel a delicada missão.

Durante o período de quatro meses no qual manteve conversações com César Borgia, Maquiavel se impressionou com os valores que enxergou no duque, vendo-o como um homem de grandes desígnios, capaz de alcançar tudo que desejar, controlando tudo por si mesmo e com extrema discrição, capaz assim de decidir e executar tudo quanto for necessário com extrema rapidez. Para Maquiavel, Borgia não era somente um bom *condotierri*<sup>4</sup>, mas alguém que deveria ser visto como um novo poder na Itália<sup>5</sup>. Tal valoração de Borgia é retomada por Maquiavel no capítulo 7 de “O Príncipe”, no qual afirma não ver motivos para críticas aos atos do duque, mas ao contrário, vê nele um exemplo a ser seguido por todos que “(...) por fortuna e com as armas de outros ascenderem ao poder. Porque, tendo espírito forte e muita ambição, ele não podia reger de modo diferente. (...)”.<sup>6</sup>

O exercício da diplomacia e exemplos como o de César Borgia – além deste podemos citar como importantes as missões de Maquiavel junto de Maximiliano, imperador do Sacro Império Romano, entre 1506 e 1510, e duas outras missões, primeiramente em 1506 e depois em 1510 junto do novo Papa, Júlio II – deram a experiência necessária a Maquiavel para que este pudesse organizar suas teorias sobre as ações dos governantes, especialmente em “O Príncipe”. O principal aprendizado de Maquiavel ao tratar com estes personagens foi que o êxito destes poderia ter sido muito maior se soubessem conciliar de forma mais perspicaz suas próprias personalidades com a exigência do tempo, ou seja, com a circunstância que cada momento apresentava, sem querer mudar o tempo segundo suas personalidades.<sup>7</sup> Tal lógica será de grande valia em toda a teoria política de Maquiavel.

---

<sup>3</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>4</sup> A palavra *Condottierri* (em português, Condottiero) se origina na palavra *Condotta* que significa o contrato de trabalho para o serviço militar. Era o nome dado, na Europa dos séculos XIV à XVI aos líderes de unidades militares subordinadas aos governantes e as cidades. Tais líderes, normalmente, eram mercenários, ou seja, estrangeiros contratados pelos Estados sem exércitos nacionais.

<sup>5</sup> SKINNER. Op. cit. p. 20.

<sup>6</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural. 2004. p. 65.

<sup>7</sup> SKINNER. Op. cit. p. 27.

Em 1505, ainda no cargo de segundo chanceler, Maquiavel estabeleceu um projeto para substituição das tropas mercenárias de Florença por uma milícia nacional, outro ponto que se destaca em seu pensamento político, sobretudo nos *Discorsi*<sup>8</sup>. A saída de Maquiavel do cargo se deu em 1512, no contexto das disputas entre o Papa Júlio II e a França, no qual aquele marchou contra Florença após vencer os franceses, uma vez que não obteve o apoio manifesto da cidade de Maquiavel durante a disputa. Por essa questão, em 1º de novembro de 1512, Florença capitulou frente ao exército papal, os Médici retornaram à cidade e pouco tempo depois a república foi dissolvida. Maquiavel é desligado do cargo em 7 de novembro e, em 1513, cai em suspeita de ter tomado parte de uma conspiração contra o governo dos Médici, sendo torturado e mandado ao exílio. Exilado nos arredores de Florença, Maquiavel exerceu suas atividades literárias, sendo que suas principais obras datam próximas deste período. Posteriormente anistiado pelo Papa Leão X, consegue com o cardeal Giulio de Médici uma função remunerada para escrever a História de Florença. Maquiavel adoece e morre em 1527.

A partir da leitura das obras políticas de Maquiavel, chegou até o presente a imagem de uma teoria política extremamente pragmática, desvinculada de uma lógica moral e atenta às circunstâncias, sempre voltada para a manutenção do poder. Por essa política “amoral”, “(Maquiavel) nunca deixou de ser um objeto de ódio para moralistas de todas as tendências”.<sup>9</sup> Sua carreira de diplomata, seu exílio, seus escritos e os desdobramentos históricos destes, marcam de forma profunda os estudos antigos e modernos sobre esse personagem. Como mostra John Pocock, Maquiavel está inserido em um momento muito específico da história, um novo tempo, o tempo do Humanismo Cívico, o qual está envolto por uma visão que valoriza a estabilidade republicana na história e tem como sua grande questão saber se a *vita civilis*<sup>10</sup> e seus valores podem

---

<sup>8</sup> MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sergio Bath. Brasília, DF: Editora UnB, 1994.

<sup>9</sup> SKINNER. Op. cit. p. 10.

<sup>10</sup> A *Vita civilis* pode ser entendida como uma nova abordagem ética que se vulgariza na passagem entre os séculos XIV e XV, primeiramente em Florença, posteriormente em toda a península Itálica, cuja mudança se dá pela valorização da *Vita activa* frente à *Vita contemplativa*. *Vita activa*, por sua vez, é um termo cunhado pelos pensadores clássicos, presente em documentos ciceronianos, que caracteriza o comportamento humano que seria esperado nas repúblicas, ou seja, com ativa participação nas decisões políticas da cidade, na defesa da sua liberdade contra as investidas imperiais e na manutenção de seu

efetivamente se manter estáveis no tempo sem que com isso se comprometam as liberdades<sup>11</sup>.

É notável ainda o grande prestígio póstumo que cerca Maquiavel até os tempos atuais. É comum vermos políticos, nos mais distintos contextos, citarem Maquiavel e sua política, positiva ou negativamente – certamente, na maioria das vezes, com mais ideias de senso-comum do que grande conhecimento sobre o autor florentino –, a fim de justificar determinadas ações. Por outro lado, é ainda mais notável o quanto Maquiavel é mal compreendido, exatamente pela retórica de desvinculação às lógicas morais, que tornam, por exemplo, o termo “maquiavélico”<sup>12</sup> algo pejorativo. Tão comum ainda vermos Maquiavel posto ao lado de Hobbes e Bodin, como um pretense teórico de uma lógica absolutista, mesmo sendo um republicano convicto. Como coloca José Alves de Freitas Neto, “sua capacidade de ser sucinto e incisivo gerou problemas de interpretação”.<sup>13</sup>

---

autogoverno. *Vita contemplativa* seria o oposto, ou seja, recolher-se aos estudos e a si mesmo, mantendo-se distante das questões políticas, muitas vezes vistas inclusive como indignas para um sábio, como podemos notar, por exemplo, em Petrarca na “Carta acusatória à sombra de Cícero no Hades” (BARON, Hans. *The crisis of the early Italian renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Revised one-volume edition with an epilogue. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966, p. 122).

<sup>11</sup> POCOCK, J. G. A., *El momento Maquiavélico: El pensamiento político Florentino y la tradición republicana atlántica*. Tradução. Madrid: Editorial Tecnos, 2002, p. 169-171. Para um florentino do século XVI a ideia de liberdade exprime-se em não cair no jugo de outros, mais precisamente, “liberdades”, no plural, ou seja, liberdades de foros, conquistadas previamente. Assim, liberdade, diferente do que seria entendido mais à frente, a partir de noções atomísticas liberais, não significa no contexto citado uma liberdade frente ao Estado, mas traz em si essa noção plural, que tanto abarca a liberdade no sentido de estar livre da interferência externa quanto à ideia de tomar parte ativa no governo da república (SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. Tradução. São Paulo: Editora UNESP, 1999).

<sup>12</sup> Aqui é necessário termos em conta uma questão teórica. Em inglês o termo “*Machiavellian*” não tem unicamente conotação negativa, diferentemente do termo “*Maquiavélico*” em português. Notemos que o supracitado livro de Pocock em sua tradução em espanhol, que aqui utilizamos, se vale do termo “*Maquiavélico*”. Neste texto, mantemos tal termo exatamente pelo seu objetivo central, a dizer, as interpretações do autor, questão que possibilitou determinadas visões que corroboram a tradução em sua forma pejorativa.

<sup>13</sup> FREITAS NETO, J. A. “Tensões e intenções nos textos de Maquiavel.” In: KARNAL, L. e FREITAS NETO, J.A. *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais*. S. Paulo: ICBS, 2004, p. 155.

Tais características cambiantes de Maquiavel fazem do seu estudo uma das temáticas mais repassadas pela historiografia, que por vezes o tornou em modelo da política moderna, enquanto em outras increpou-o por sua suposta “imoralidade”. E dentre todas as questões ligadas a Maquiavel, a questão moral é certamente aquela que traz os maiores debates e que acompanha seu trajeto político e historiográfico ao longo dos séculos. As mudanças ocorridas na forma de se ver Maquiavel estão intimamente ligadas ao fato de que a moral no autor florentino nem sempre foi vista da mesma forma e esteve sempre determinada pelos regimes de historicidade.<sup>14</sup>

Tendo em vista tal cenário que se apresenta sobre Maquiavel, nosso aporte teórico se encontra na Escola de Cambridge, mais precisamente na chamada Gramática das Linguagens Políticas. A abordagem teórica do “contextualismo linguístico” influenciou amplamente a metodologia e a prática da história do pensamento político. Desde 1960, época das primeiras publicações da corrente encabeçada por Quentin Skinner, John Pocock e John Dunn, o contextualismo linguístico se tornou fonte profícua de debates e interesse, tanto de adeptos como de críticos. Entre seus principais expoentes é possível atribuir um lugar de destaque a Quentin Skinner, pois foi este quem mais se dedicou a questionar as abordagens até então correntes e a formalizar o método contextualista. Não é estranho, portanto, que as principais críticas ao método se dirijam a Skinner e se estendendo aos demais membros da Escola de Cambridge, alinhando todos, ainda que Skinner e Pocock mantenham certas distinções no pensamento<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Conceito elaborado e difundido por François Hartog que trata dos modos de articulação entre passado, presente e futuro. No presente trabalho entendemos seu uso no sentido de que cada estudo ou apropriação do discurso sobre Maquiavel responde a uma articulação entre o passado – ou seja, Maquiavel e seus escritos – e o próprio presente do estudo, redefinindo assim as leituras, usos e definições de Maquiavel. (HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo*. Tradução. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013).

<sup>15</sup> Skinner enfatiza a necessidade da recuperação das “intenções autorais” para a compreensão devida do significado da “ação linguística”. Pocock, por outro lado, se preocupa mais com a reconstituição de “paradigmas”, “linguagens” e “discursos” políticos que informam o significado de um texto, ao tempo que as intenções autorais possuem caráter derivado, dado que as linguagens funcionam de modo paradigmático, prescrevendo o que o autor deve dizer e como dizer. (POCOCK, *Politics, Language and Time*. London, 1972, Methuen, p. 25; POCOCK. *Linguagens do ideário político*. Tradução. S. Paulo: Edusp, 2003, pp. 27-8; SKINNER. “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”. *Political Theory*, vol. 2, no 3, 1974, p. 288.)



Ainda que tenha todo o peso na elaboração do método contextualista, Skinner ressalta que toda obra relevante de um historiador acaba sempre por realizar mais e menos do que admite o método que lhe inspira. Realiza mais, pois há diversos fatores não controlados pela metodologia que alteram o resultado final de um trabalho, tal como o acesso à documentação. E realiza menos, pois, e isso é importante, toda teoria “exagera”, imaginando um cenário procedimental ideal que jamais se realiza<sup>16</sup>. Passemos a seguir pelos primeiros expoentes do contextualismo, posteriormente analisando mais a fundo Skinner e seus críticos, buscando entender o método que embasa esta pesquisa.

Em 1956, parte de Peter Laslett a primeira investida dos autores de Cambridge contra os estilos tradicionais que marcam a história do pensamento político. Sua contribuição surge em um momento no qual esse tipo de história estava em crise, vista como “morta”, e questionada por diversas teorias ascendentes, relacionadas à natureza da linguagem, a alternativa da ciência política behaviorista<sup>17</sup> e das abordagens sociológicas, especialmente o Marxismo, todas trazendo grande desafio a historiografia do pensamento político e sua busca, até então tradicional, pela dimensão atemporal das ideias dos grandes pensadores. Laslett traz então a grande indicação do método contextualista: fixar os textos em seu contexto histórico, no contexto do autor do texto<sup>18</sup>.

A partir da década de 1960, o método contextualista passa a ter suas formulações mais firmemente declaradas. John Pocock, em 1962, ressalta a importância de tirar a história do pensamento político do domínio de tratamento exclusivamente filosófico dos textos. Pocock ressaltava a importância de considerar os “níveis de abstração” nos quais o pensamento político surge na história, dando menos importância a uma suposta “coerência racional” das ideias dos autores, em vistas do historiador do pensamento político deixar de estar preso a uma explicação onde o pensar político só pode ser

---

<sup>16</sup> SILVA, Ricardo. “O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, nº 2, 2010, p. 300.

<sup>17</sup> O behaviorismo, de *behavior*, a forma norte americana do inglês *behaviour*, ou comportamento, veio dizer que, nas ciências sociais, importava limitar a análise ao comportamento observável dos seres humanos, porque só deste modo se conseguiria a objetividade (SKINNER, B. F. *Sobre o Behaviorismo*. São Paulo: Cultrix, 1974. pág. 7-11.).

<sup>18</sup> LASLETT, Peter. “Introduction” in John Locke, *Two Treatises on Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

apresentado como teoria política sistemática ou, simplesmente, filosofia. Na visão de Pocock, tal procedimento negava ao historiador a compreensão de conexões entre pensamento e comportamento político em um dado momento histórico. Ou seja, não se tratava de ignorar as abstrações filosóficas das tradições intelectuais, mas conectar estas a questões menos abstratas, relacionadas mais imediatamente ao comportamento dos agentes. O historiador, ao se familiarizar com as linguagens de discussão em uso em dado contexto e as abstrações que implicavam será capaz de concluir em que linguagem e em que nível de abstração uma controvérsia foi exposta e um pensador desenvolveu suas ideias<sup>19</sup>. Assim, toda uma conexão contextual é estabelecida.

Em sequência a Pocock, em 1968, John Dunn vem trazer a conexão entre filosofia e contexto e enunciar um conceito que virá a ser muito caro a Skinner, no caso, o conceito de intenção. Para Dunn há forte intimidade entre a abordagem filosófica com a qual é possível entender noções e percepções de um indivíduo no passado e a abordagem histórica dessas noções, pois assim tanto história como filosofia são mais bem alcançadas se buscadas em conjunto. Dunn rejeita também a escrita da história das ideias como “ficções”, ou seja, construções racionais externas ao pensamento do indivíduo. Na busca pelo contexto, Dunn entende que o que realmente fecha este é a intenção – ou as experiências - de um orador. Assim reconstituir o contexto linguístico de um autor é importante para recuperar a intenção deste quando efetua alguma ação<sup>20</sup>. Em outras palavras, cabe ao historiador revelar o que um autor “estava fazendo”, quando escreveu algo.

Chegando finalmente até Skinner, este, já em 1966, passa a investir contra a história das grandes ideias retiradas de seu contexto de origem. Skinner criticava fortemente as noções transcontextuais, ou seja, a narrativa de que as grandes ideias dos grandes autores são explicáveis a partir de outras grandes ideias de outros grandes autores. Para Skinner, tal apresentação fazia dos autores a pior ilustração possível em um cenário histórico, enquanto que o contextualismo faria o oposto, a dizer, a melhor ilustração em um cenário filosófico<sup>21</sup>. Outro ponto em que a crítica de Skinner se dá de forma extremamente forte é em relação ao “textualismo”. Resumidamente, tal

<sup>19</sup> POCOCK, John. “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry” in P. Laslett e W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (second series). Oxford, Blackwell, 1962, pp. 183-202.

<sup>20</sup> DUNN, John. “The Identity of the History of Ideas”. *Philosophy*, vol. XLIII, no 134, 1968, pp. 85-104.

<sup>21</sup> SKINNER, Quentin. “The Limits of Historical Explanation”. *Philosophy*, vol. 41, 1966, pp. 199-215.

procedimento consistia na noção de que “ler e reler” um texto clássico seria o caminho possível para chegar a sua real compreensão. Seu pressuposto lógico é que um texto é autônomo frente ao seu tempo, ao seu contexto, e determinados textos, os “dignos de valor para um historiador”, conteriam certas expressões e ideias universais, elementos atemporais e uma aplicação universal<sup>22</sup>.

Skinner enxerga que tal abordagem cria determinadas “mitologias”, jamais história. A “mitologia da doutrina” faz com que o historiador faça uma construção ideal do pensamento de um determinado autor advinda, na realidade, do próprio historiador e de seus pressupostos, mas que este atribui erroneamente ao autor trabalhado. Pela “mitologia da coerência” Skinner entende que se presumindo um sistema fechado e absolutamente coerente no pensamento de um autor, falha-se ao não perceber contradições e mudanças de concepção. A “mitologia da prolepse” traz a teleologia imbricada, pois, a partir da confusão de significados de enunciado para o autor e para o historiador, um enunciado só revelaria seu significado a partir do segundo, no presente, ou seja, a ação linguística passada teria de esperar o futuro para revelar-se como um todo. Finalmente, a “mitologia do paroquialismo”, traz uma construção identitária do historiador, segundo seus próprios padrões atuais, entre o universo mental do autor do passado e o atual universo de crenças, produzindo familiaridades entre culturas absolutamente distintas<sup>23</sup>. Todas essas “mitologias”, segundo Skinner, seriam anacrônicas, ou seja, o autor do passado jamais é alcançado, pois seu contexto nunca é buscado.

Uma segunda abordagem corrente fortemente criticada por Skinner é a abordagem contextualista, porém não linguística, mas sociológica. Segundo esta abordagem, de cunho Marxista, as condições econômicas e sociais das sociedades nas quais os autores estão inseridos seriam as explicações causais do conteúdo do texto a ser compreendido, ou seja, a explicação está no contexto, mas a partir de fenômenos não linguísticos. Para Skinner, este tipo de explicação reforça a noção de que as ideias estão, na sociedade e na política, desprovidas de autonomia e eficácia, em face de que seriam simplesmente reflexos de uma “realidade material” anterior a elas próprias. A abordagem seria refutada, segundo Skinner, devido a percepção de que em um mesmo

---

<sup>22</sup> \_\_\_\_\_. “Meaning and Understanding in the History of Ideas.” *History and Theory*, 8(1), 1969. p. 4.

<sup>23</sup> Idem. p. 7-28.

momento histórico, ideias absolutamente distintas são capazes de surgir, o que dentro da lógica da “realidade material” prévias às ideias seria algo impensável.<sup>24</sup>

A alternativa de Skinner, tanto ao textualismo quanto ao contextualismo sociológico, seria a recuperação da tradição intencionalista da filosofia da história, a partir de Collingwood. Segundo este, “toda história é história do pensamento”, ou seja, tudo que for relevante historicamente deve ser reconstituído a partir do pensamento do agente que o efetuou. Assim, o trabalho histórico se completa quando relaciona o evento descoberto com o interior do acontecimento, este que é uma ação, e o historiador tem como papel inserir-se nesta ação e discernir o pensamento de seu agente<sup>25</sup>.

Além de Collingwood, Skinner se vale de J. L. Austin em suas formulações teóricas. J. L. Austin foi um filósofo da linguagem, proveniente de uma corrente teórica onde se estudavam os chamados “atos de fala”, que desafiam a noção de que um enunciado linguístico deva ser estudado unicamente por sua função “constatativa”, ou seja, o que representa como descrição, mas há de se considerar que todo enunciado possui uma força performativa que o define como a efetuação de uma ação propriamente dita.<sup>26</sup> Austin define três níveis para os “atos de fala”:

1. Dimensão locucionária é o conteúdo proposicional de um enunciado, manifesto no ato de dizer algo;
2. Dimensão ilocucionária trata do que o agente está fazendo ao dizer algo;
3. Dimensão perlocucionária diz respeito aos efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência, ou seja, o que de fato ocorre;

É na dimensão ilocucionária que Austin encontra o conceito de intenção, pois é nesta que reside a força do ato de fala enquanto ação, força essa que se identifica com a intenção do autor ao dizer algo em determinado contexto e sob determinadas convenções linguísticas<sup>27</sup>. Assim se enfatiza a importância de resgatar as intenções de um autor ao elaborar seu texto, baseando sempre suas hipóteses no máximo de

---

<sup>24</sup> Ibidem. p. 43.

<sup>25</sup> COLLINGWOOD, R. G. (s/d), *A ideia de História* apud SILVA, Ricardo. op. cit. p. 306.

<sup>26</sup> AUSTIN, L. J. *How to do things with words*. Oxford University Press, 1962. p. 6.

<sup>27</sup> Idem. p. 109-110.

evidências que puder mobilizar acerca das intenções do autor<sup>28</sup>. Entretanto, Austin nota também que a efetuação de um ato de fala não está na dimensão ilocucionária, mas na perlocucionária e ambas se distinguem<sup>29</sup>. Isso sugere a possibilidade de lacunas entre intenções e efetuações, ou seja, defronta-se com a questão do efeito concreto que um texto produziu e para quem e em que ponto do tempo isto ocorreu. Com isso, mostra-se que as ações efetuadas em um tempo aberto produzem efeitos em aberto, o que sugere por sua vez ações indiretas do autor, ações póstumas, mediadas por diversos atores subsequentes<sup>30</sup>.

Disso resulta uma segunda questão: visto que a linguagem que um autor usa para expressar suas intenções pode ser tomada dele e usada por terceiros que buscam com esta outras intenções, fica claro que a linguagem em si é corrente e sempre está em uso, tendo sido utilizada antes do autor e permanecendo utilizada posteriormente, anunciando intenções outras que não as suas. Assim, todo autor é tanto um expropriador, ou seja, aquele que toma a linguagem de outros e a usa para seus próprios fins como é também um inovador, ou seja, atua sobre a linguagem induzindo mudanças, momentâneas ou duradouras, na forma como esta é usada. É um caminho de duas frentes: o mesmo que um autor faz com a linguagem dos outros, outros podem fazer com a sua linguagem. Finalmente, mesmo quando há a inovação em um autor, a expropriação por outros usualmente fará com que surjam consequências e implicações que o autor talvez não pretendesse<sup>31</sup>.

Desses pressupostos de Austin, Skinner retira o que vimos antes, ou seja, para compreender um texto é necessário compreender o que um autor estava fazendo ao escrevê-lo. Porém, Skinner sugere também três diferentes sentidos para “atos de fala” na perspectiva de um historiador, que se encontram em consonância com as dimensões de Austin. O primeiro trata do significado de palavras e expressões em uma obra, capturado através da semântica e sintaxe. Seria a dimensão locucionária de Austin. O segundo sentido é o entendimento do que um texto significa para aquele que o lê, ou seja, o efeito que causa, tal como uma história da recepção dos textos ao modo de Darnton e Chartier, por exemplo. É a dimensão perlocucionária. No terceiro sentido,

---

<sup>28</sup> POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. Tradução. S. Paulo: Edusp, 2003, p. 27.

<sup>29</sup> AUSTIN, op. cit. p. 115-119.

<sup>30</sup> POCOCK, *Linguagens do ideário político*. p. 28-29.

<sup>31</sup> Idem, p. 29-30.

Skinner busca o que o autor “quis dizer” com suas palavras, a dimensão ilocucionária, e é nesse sentido que Skinner exige concentração do historiador do pensamento político para a recuperação do significado histórico dos textos do passado, pois é o único sentido conectado com a intenção do autor<sup>32</sup>. Para defender seu método, Skinner deixa clara a diferença entre buscar a intenção e o motivo de um autor, sendo o segundo possível de ser examinado como causa externa ao próprio enunciado linguístico, minimamente conectado a este, enquanto a intenção está incorporada na própria ação linguística<sup>33</sup>. Finalmente, para se buscar a compreensão do significado de um texto, não se necessita “penetrar na mente” do autor, mas tão somente situar seu texto no contexto das convenções linguísticas e sociais que governam o tratamento dos temas dos quais o texto trata, afinal, havendo uma intenção em todo autor, para que seja compreendido pelos leitores, necessita trazer ao seu discurso os padrões convencionais de comunicação dos temas aos quais quer chamar atenção<sup>34</sup>.

Com uma metodologia como o contextualismo linguístico, Skinner não poderia escapar de receber críticas das mais diversas. Chamado desde “materialista”, passando por “positivista”, “idealista”, até “pós-moderno”, as críticas ao método de Skinner se alongaram. Passaremos aqui por três eixos centrais de críticas, a dizer: as objeções epistemológicas sobre a metodologia, acusada desde positivista, objetivista até materialista; a objeção à teoria intencionalista do significado dos textos como expressões de atos linguísticos; por fim, objeções ao historicismo de Skinner, baseada na acusação de sua teoria desembocar em um “antiquarismo” improdutivo para se entender o passado.

No primeiro eixo de críticas, ou seja, da questão epistemológica da metodologia contextualista, o foco das críticas se encontra na denúncia de uma suposta orientação pretensamente positivista do método. Tal denúncia se agarra na forte recomendação de Skinner para que o historiador das ideias se dedique a estudar o passado nos seus próprios termos. Para a crítica, esta recomendação pressupõe uma crença de que seja possível separar os valores do intérprete no presente daqueles valores do pensador do passado, que é tomado como objeto de investigação. Skinner se defende destas

---

<sup>32</sup> SKINNER, Quentin. “Motives, Intentions and the Interpretation of Texts.” *New Literary History*, 3(2), 1972. p. 396-397.

<sup>33</sup> Idem. p. 406.

<sup>34</sup> SKINNER, Quentin. “Hermeneutics and the Role of History.” *New Literary History*, 7(1), 1975. p. 216.

acusações, primeiramente por se ver ao lado de autores que, desde os anos 1960, atacam o positivismo nas ciências humanas, argumentando que imaginar que existam “fatos puros” à disposição dos historiadores e cientistas sociais consiste em um erro epistemológico. Skinner sustenta que, ao selecionarmos eventos e darmos a estes a categoria de fatos, ignoramos ao mesmo tempo outros eventos, por vezes por nossa própria incapacidade de os percebermos, por estamos inegavelmente condicionados por crenças que sustentamos<sup>35</sup>.

Do mesmo modo que se acusou Skinner de positivista também lhe foi imputada a pretensão subjetivista, baseando-se essencialmente no intencionalismo da metodologia contextualista. Autores como Keane<sup>36</sup>, baseando-se em teses de Ricouer, afirmam que Skinner ao se preocupar em demasia com as intenções dos autores, perderia de vista a dimensão objetiva do que estes autores proferem. Outro viés de críticas que afirma existir subjetivismo em Skinner, parte de uma suposta crença deste na autorreferencialidade do mundo da Linguagem. Shapiro<sup>37</sup> afirma que o desinteresse de Skinner na análise causal e na explicação dos motivos por trás de uma ação linguística seria proveniente de um “chauvinismo linguístico” e este mesmo desinteresse estaria conectado a uma perspectiva política conservadora que não enxergaria o viés ideológico por trás de uma narrativa de intenções. Skinner se defende dizendo que seu método teria como uma das vantagens a escrita da história das ideias menos voltada aos clássicos e mais voltada para as ideologias. Entretanto, em Skinner, o conceito de ideologia se distancia dos enfoques realistas, vinculado a expressões de falsa consciência, crenças distorcidas ou inversões da realidade material, importando no método contextualista muito mais o modo como uma ideia se vincula a determinadas posições práticas em disputa nos conflitos políticos de uma época. Autores como Taylor<sup>38</sup> afirmam que, ainda assim, centrar o trabalho de interpretação no conflito ideológico só seria possível em uma improvável situação-limite. Skinner, em sua defesa, afirma ser errôneo conceber as crenças do intérpretes do presente como o padrão a se julgar as ideias dos

---

<sup>35</sup> SILVA, Ricardo. Op. cit. p. 311-312.

<sup>36</sup> KEANE, John. “More Theses on the Philosophy of History”, in J. Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>37</sup> SHAPIRO, Ian. “Realism in the Study of the History of Ideas”. *History of Political Thought*, vol. III, 1982, pp. 535-578.

<sup>38</sup> TAYLOR, Charles. *The Hermeneutics of Conflict*. Cambridge, Polity Press, 1988.

agentes do passado, algo que faria cair no paroquialismo que vimos anteriormente e que impede o historiador de perceber racionalmente as crenças passadas no seu contexto, dado que, simplesmente, a racionalidade de seu próprio presente é outra<sup>39</sup>.

O segundo eixo de críticas ao método de Skinner se concentra no intencionalismo. A partir do “caso anti-intencionalista” de 1960 e 1970, a nova crítica literária se afasta da busca pela intenção autoral. Derrida afirmando que “não há nada fora do texto”, Barthes, endossado por Foucault, pregando a “morte do autor”, prenunciam o novo textualismo, que se opõe a ideia de recuperação de significados originais de um texto, especialmente se associado à busca da intenção autoral<sup>40</sup>. Desse ponto, advém uma segunda corrente de críticas ligadas ao intencionalismo, que sugere que o critério de reconstituição da intenção é possível na comunicação oral, sendo absolutamente perdido quando um ato de fala é transposto ao texto escrito, este que perde os elementos de prosódia, presentes na conversação oral, que facilitam a busca da intenção do falante. Desta abordagem, Ricouer, retomando os “atos de fala” de Austin, afirma que a única dimensão de significado que permanece igual ao transpor um diálogo para um discurso escrito é a dimensão locucionária, ou seja, o conteúdo proposicional de um enunciado, aquele que por sua vez é o único irrelevante para o método de Skinner. O mais relevante para Skinner, a dimensão ilocucionária onde reside a intenção, segundo Ricouer, permanece somente de modo parcial no texto escrito, pois se mantém modos verbais, por exemplo, mas perde-se “elementos gestuais” e “aspectos não articulados do discurso”. A dimensão perlocucionária, que trata dos efeitos, para Ricouer some completamente do discurso escrito. Dessas considerações, os críticos de Skinner afirmam que este perde de vista o papel dos leitores, impossibilitando uma “história da recepção”, somente possível ao ter em conta os efeitos produzidos nos leitores pela dimensão que permanece no texto escrito, ou seja, a locucionária, novamente, a menos relevante para Skinner. Por fim, acusa-se Skinner de equivocadamente identificar ato ilocucionário com intenção ilocucionária, e sugere-se a possibilidade de um ato ilocucionário não intencional assim como de uma intenção ilocucionária que não se efetiva em ação. No segundo caso, um exemplo seria a intenção de provocar interesse em uma audiência que fosse de estrangeiros não

---

<sup>39</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of Politics, vol. 1 – Regarding Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>40</sup> SILVA, Ricardo. op. cit. p. 316.



familiarizados com a língua. Já o primeiro caso contempla a possibilidade de certos proferimentos terem determinadas forças ilocucionárias independentes das intenções de seus autores. Em suma, a crítica ao modo intencionalista sugere que este deveria se ater muito mais às crenças substantivas dos autores do que seus desejos e atitudes propostas em atos ilocucionários<sup>41</sup>.

Skinner traz sua defesa neste ponto primeiramente afirmando que a crítica “anti-intencionalista” se volta de fato às teses que sugerem que o “significado verbal” de um texto “requer a determinação da vontade do autor”, afirmando que se afasta destas teses e que não afirma que buscar a intenção seja o único ou o melhor guia para compreensão de textos e nem mesmo supõe que o significado de um texto possa se identificar com as intenções de seus autores. Há, como é fácil notar, um evidente recuo de Skinner nestes aspectos. Mas para não fugir por completo de seus pressupostos, Skinner afirma que o princípio da intenção não pode ser desconsiderado no estudo de textos “sérios”, mas, ainda mais, é imprescindível quando estudamos textos mais problemáticos, especialmente aqueles que nos confrontam com códigos retóricos, tal como a ironia. Skinner afirma que no texto irônico o afastamento entre o conteúdo locucionário e o conteúdo ilocucionário é evidente e neste caso a importância do que o autor “estava fazendo” quando da escrita se torna fundamental. Skinner, ao defender o intencionalismo, arrefece as questões ilocucionárias, entretanto não chega jamais ao ponto dos céticos radicais que afirmam a “morte do autor”<sup>42</sup>.

O terceiro e último eixo de críticas sobre o método contextualista olha para o chamado “antiquarismo”. Trata-se da contrapartida dos ataques de Skinner ao “anacronismo” das modalidades convencionais da história das ideias, uma vez que Skinner considera um erro imaginar os textos clássicos dotados de verdade atemporais e universais, tornando necessário ver o mundo do modo pelo qual o autor estudado via, reconstituindo o contexto linguístico e normativo no qual este se inseria. Para seus oponentes, se as prescrições de Skinner fossem levadas à prática o estudo do passado perderia o sentido. Tudo que uma investigação histórica traria à tona seria algo como uma relíquia exótica de um mundo extraordinário. Tal situação levaria ao profundo

---

<sup>41</sup> RICOUER, Paul. “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, in P. Rabinowe, W. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley, University of California Press, 1979.

<sup>42</sup> SILVA, Ricardo. Op. cit. p. 320-321.

desinteresse pela prática da história das ideias. Assim, a sugestão dos críticos não está em negar a individualização do passado, este fixado em um contexto distinto ao contexto do seu intérprete, mas, ao contrário, enfatizar continuidades entre passado e presente. O pecado de Skinner, segundo seus críticos, estaria em não reconhecer que os textos que chamamos clássicos no pensamento político teriam sido, em geral, elaborados sob um nível de abstração elevado e tratavam de problemas “perenes”. Ao interpretar os textos clássicos como atividades “panfletárias”, Skinner estaria confuso a respeito dos distintos níveis de abstração e ignorando a relação inversa que existiria entre estes níveis de abstração e a relevância de um texto para um determinado público e contexto<sup>43</sup>.

A defesa de Skinner afirma que ser cético sobre sabedorias universais e atemporais não significa afirmar que nada de relevante contemporaneamente se depreenda do estudo da história. Entretanto, afirma também que as ideias presentes na contemporaneidade não representam um coroamento triunfal de determinado processo racional de desenvolvimentos ideológicos, para os quais os “clássicos” teriam contribuído decisivamente. O pensar e o próprio modo de pensar presente em nós seriam produtos de conflitos ideológicos, de nosso próprio contexto, e cujos resultados poderiam e podem ser diferentes do que são. Com isso, ao aprendermos que conceitos herdados do passado são frutos contingentes de escolhas e conflitos, nos quais pesam a força, a habilidade retórica e até mesmo o acaso, estamos mais bem equipados para o necessário e complexo processo de desnaturalização de nossas crenças, escapando assim ao “paroquialismo” de nossos próprios valores. Além disso, ressalta Skinner, o estudo da história do pensamento político é relevante ao presente na medida em que nos serve para enriquecer a percepção sobre conceitos herdados e usados de maneira “empobrecida” na atualidade. A história intelectual tem sua prática como benéfica para a crítica e (re)formulação da teoria política da atualidade<sup>44</sup>.

A importância do método na interpretação histórica é inegável. Censurar Skinner pelo contextualismo linguístico se torna um equívoco. Entretanto, é preciso também denunciar o autor quando este sugere que suas prescrições são o caminho inevitável a quem deseje estudar o pensamento político num viés “genuinamente” histórico. No final é a narrativa que deve se submeter aos critérios de objetividade, não o método que a

---

<sup>43</sup> Ibidem. p. 321-323.

<sup>44</sup> SILVA, Ricardo. Op. cit. p. 323-324

inspirou. Ainda assim, duvidar de um método infalível ou questioná-lo não significaria cair no relativismo radical. Esquecendo “fatos puros” com os quais possamos julgar pretensões de objetividade, podemos ainda, a partir das melhores evidências, comparar os resultados finais de pesquisas históricas e apontar aqueles que nos oferecerem interpretações mais acuradas do passado.

Com isso em mente, lembramos que o estudo de Maquiavel é um dos temas mais repassados pela historiografia. Com uma bibliografia imensa e que a cada dia aumenta, pode parecer uma tarefa ingrata passar por toda ela. Porém, ainda que o nível de desacordo não seja necessariamente anormal, o ponto central é o espantoso grau de divergência em torno da visão central de Maquiavel, ou seja, de suas atitudes políticas básicas. Entre teses centrais e subsidiárias, podemos elencar inúmeras teorias sobre como interpretar o autor florentino, em especial através de sua obra de maior alcance, “*O príncipe*”.

Não se trata de uma novidade, é bem verdade. Há outros teóricos e pensadores que trazem opiniões e visões de mundo que ainda hoje moldam debates, geram desacordos e nos permitem, é claro, continuar escrevendo a História e buscando entender o papel do homem no tempo. Como nos lembra Isaiah Berlin<sup>45</sup>, Platão, Rousseau, Hegel e Marx são bons exemplos dessa situação. Tais pensadores escrevem dentro de outros parâmetros de linguagem, tal qual Maquiavel, porém o que afeta nossa compreensão sobre eles deriva do fato de suas grandiosas obras não se tratarem exatamente de modelos de clareza, coerência e simplicidade. Por outro lado, os textos de Maquiavel estão em uma linguagem aparentemente acessível e são, em geral, claros e simples. “*O Príncipe*”, um livro curto, lúcido, sucinto, que parece seguir o padrão em voga dos espelhos de príncipe. Os “*Discursos*”, mesmo sendo um tratado político mais denso, não é extenso demais e é bastante claro nas suas ideias. Mesmo assim, ambos os livros não conseguem gerar um consenso em seus significados, não se absorvem dentro da teoria política tradicional e despertam os mais apaixonados sentimentos. Isso nos faz questionar tal simplicidade e acessibilidade da linguagem de Maquiavel, talvez as vendo como um artifício retórico.

---

<sup>45</sup> BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”. In: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002, p. 299.

Decididamente há algo de inquietante sobre o que Maquiavel disse. Podemos apontar aparentes incoerências entre um claro sentimento republicano nos “Discursos” e lições de governos absolutos em “*O Príncipe*”? Talvez, porém é fato também que existe uma diferença na forma de escrita dos dois livros. Dito isso, então, quais seriam o caráter, as motivações e as convicções de Maquiavel, afinal? O que choca o sentimento de quem lê Maquiavel não é somente seu já citado realismo, perpassando a defesa de uma política brutal, cruel, política esta que tantos tentaram explicar, fosse visando defender ou condenar. A “imoralidade que compensa” ou a “perversão que floresce” não é exatamente uma novidade no pensamento ocidental. Seja na Bíblia, em Aristóteles ou Heródoto, todos lançaram luz sobre a realidade – política ou não – e chocaram.

Não basta o senso calculista de Maquiavel, o fato de este ter colocado as coisas em suas “verdades efetivas”, para entendermos as reações, instantâneas, posteriores e ainda ocorrendo acerca de seus escritos. E também não bastaria aqui, simplesmente, colocarmos nossa visão, concordando com uns, discordando de outros e inserindo outra interpretação nesse mar de visões. Precisamos ler Maquiavel, obviamente, mas precisamos ver quais paixões ele despertou, quais interpretações gerou, para podermos tentar dar a nossa contribuição nessas tentativas de entendimento.

Para tanto é necessário que possamos historicizar a própria abordagem contextualista de Cambridge, em especial a partir de Skinner. No limite, direcionaremos a dissertação que segue para um objetivo prioritário, não tanto os intérpretes que apresentaremos, mas as motivações para essa lista de intérpretes e não outra. O texto de Isaiah Berlin, denominado “*A Originalidade de Maquiavel*”<sup>46</sup>, permitiu coletarmos as principais teorias levantadas sobre o autor florentino. Nas notas de rodapé deste texto buscamos as fontes que tratavam destas teorias e, a partir destas, observamos, através de um levantamento cuidadoso, os nomes que mais se repetiam e as teorias que mais eram retomadas a cada nova pesquisa sobre Maquiavel. Dessa maneira, listamos os autores mais requisitados para tratar do secretário florentino e autores subsidiários a estes, com teorias próximas e por vezes complementares. Com isso, um padrão das análises elucidou-se e “chaves interpretativas” do pensamento do secretário florentino foram definidas como pontos a serem trabalhados.

---

<sup>46</sup> Ibidem

Entretanto, voltando à Skinner, este revisitou Maquiavel em um contexto determinado no tempo, a academia anglo-saxã das décadas de 1950 e 1960, ambiente polarizado pelas ideias de Leo Strauss e Isaiah Berlin, este que nos serviu de base. Ao longo de quatro décadas, Skinner enfrentou o pensamento de Maquiavel de dois modos diversos e reciprocamente entrelaçados. Por um lado, se esforçou em elaborar uma interpretação histórica de Maquiavel, identificando os contextos intelectuais mais significativos para a compreensão das teses fundamentais do Secretário florentino; por outro lado, se reapropriou do debate historiográfico sobre Maquiavel pois estrategicamente isso lhe permitia, com eficácia e pertinência, recuperar o republicanismo e o seu ideal de liberdade, entendidos como uma terceira via possível e praticável no debate normativo contemporâneo entre liberais e comunistas.

Portanto, Skinner cruzou dois tipos de leituras das páginas de Maquiavel, com duas abordagens diversas que, entretanto, encontram seu ponto de convergência na apresentação de Maquiavel como “pensador republicano” e “teorizador de uma noção de liberdade que ainda é útil e válida para nós”. Assim, quando Skinner começa a estudar o Renascimento em Cambridge, passa a lidar com as supracitadas interpretações dominantes no meio acadêmico, sendo esta trilha geo-estratégica que acaba por motivar nossa seleção dos autores, desde o Alfieri, inicialmente feita por Berlin e aqui reproposta.

Se Skinner estivesse em Pisa, teria que debater com Croce e Gramsci; se estivesse em Paris seria com R. Aron primeiro e Claude Lefort depois. Assim, Skinner e nosso método estão inseridos em uma historicidade específica que acaba por definir quais autores são trazidos para este texto – por meio de Berlin – e define premissas que veremos na sequência. O link entre Skinner e Berlin é, portanto, vital, em termos de teoria política.

Dito isso, veremos quatro grandes grupos de análise nos capítulos deste texto. Primeiramente visamos o contexto de Maquiavel abordando dois aspectos. O primeiro, mais amplo, será a posição de Maquiavel dentro do Humanismo, com o segundo, mais restrito, a visão de Maquiavel frente a península itálica de seu tempo. Será Maquiavel um humanista, amante da paz ou simplesmente um patriota apaixonado? Poderia ser também o mais maravilhoso espelho de uma grandiosa era, ou ainda um gênio político que busca a unidade dos principados Italianos. Iniciando dessa forma, “ganhamos” o

fato de tratar já de início sobre o Humanismo, pano de fundo que perpassa todos os outros grupos de análise.

A segunda parte de nosso texto trata de percepções políticas atreladas à Maquiavel, no sentido de políticas idealizadas ou realistas. Maquiavel poderia ser um apaixonado idealista ou talvez um homem com enorme intuição sobre as reais forças históricas. No limite, talvez Maquiavel seja o mais supremo realista da história. Ou ainda, pode até mesmo ser um revolucionário, que molda o príncipe como que moldando a revolução. Maquiavel poderia ainda estar decepcionado, depois do exílio, e, em suas palavras, expor seus “demônios internos”. Veremos como conceitos, tais como ideal e real, elaborados em outros contextos podem influenciar as percepções sobre um autor como Maquiavel e mesmo sobrepor seus próprios intérpretes.

Em seguida traremos as visões que tratam de Maquiavel frente à religião, basicamente, identificando-o por vezes como um cristão devoto, por outras como um anticristão, até mesmo um agente do Diabo. Juntamente, traremos os aspectos éticos visualizados ao longo do tempo em Maquiavel, definindo-o por vezes como o ponto de separação da ética com a política, como um técnico frio e calculista, como um bajulador ou ainda como um estadista do mais alto calibre.

Para finalizar, buscaremos entender as interpretações de Maquiavel que olham para seu estilo de escrita. Aqui, veremos posições que tratam de Maquiavel como um escritor de sátira, como um escritor de um texto admonitório ou como alguém atrelado a um estilo corrente, a se dizer, os Espelhos de Príncipe. Finalizando com este grupo, teremos o caminho aberto para nossa conclusão, retomando Berlin e seu texto que nos serviu de base para análise.

## Capítulo 1

### A Itália e o Humanismo no olhar de Maquiavel

Ao tratarmos do Renascimento e daquilo que seria conhecido como Humanismo Cívico devemos, primeiramente, ter em conta que esta época cria sobre si uma autoconsciência, diferentemente do que faz a Idade Média, e com isso passa a enxergar claramente o que é passado e o que é futuro, vendo-se como devedora da tradição clássica grega e romana, estas que seriam “outras épocas a serem recuperadas”. Petrarca é o primeiro a trazer esta consciência ao recuperar ruínas romanas no monte Ventoux e redefinir a linha do tempo cristã, colocando a “luz” na “*historiae antiquae*” onde, na visão cristã, estavam as “trevas” que por sua vez passam a figurar no “*medium aeuum*” (Idade Média), que para a visão cristã continha a “luz”. Deste modo se introduz a ideia de “distinção” na História<sup>47</sup>.

Nesta nova linha do tempo, o Renascimento<sup>48</sup> seria a “*historiae novae*”, e os Humanistas passam a retomar a ideia advinda de Aristóteles, Políbio e Cícero, segundo a qual o curso dos eventos humanos segue uma série de ciclos recorrentes. Essa tese não é validada pelos humanistas unicamente a partir da autoridade dos Antigos, mas devido a supracitada convicção de que a Idade de Ouro da Antiguidade, após estar encoberta por um longo período de obscurantismo escolástico, ressurgia em sua própria época por conta da redescoberta que faziam das glórias do mundo clássico<sup>49</sup>. Tal pensamento cria dois conceitos. Primeiramente, o de “Idade Média”, que descreve o período que medeia entre as conquistas da Antiguidade Clássica e esse momento de revivescência dos Antigos; e em segundo lugar a ideia de “moderno<sup>50</sup>” como época distintiva dessa

---

<sup>47</sup> PANOFKY, Erwin. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981, Capítulo 1.

<sup>48</sup> Petrarca não fala de “*Rinascita*” mas sim de “*Renovatio*”, especialmente da língua latina e grega, da península itálica e da valorização dos textos antigos. Ainda sobre a língua latina, cem anos após Petrarca, Lorenzo Valla, embasado pela preocupação filológica, escreve “*Elegantia Latinae Linguae*”, um manual do Latim clássico.

<sup>49</sup> SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 131.

<sup>50</sup> Até então a palavra moderno significava “recente” referindo-se mais precisamente a arte gótica, advinda dos godos, conhecida por “*maniera tedesca*”. Vasari cria a separação entre “*maniera vecchia*”, dos “gregos velhos” (unificando bizantinos e godos), esta entendida como menos moderna que a “*maniera*

recuperação, em oposição à consciência medieval de aperfeiçoamento e plenitude de conhecimento. No âmbito político, o estudo das disciplinas clássicas “chamadas do exílio”, os *studia humanitatis*, seria o caminho de preparação para a vida pública. No âmbito artístico, Boccaccio, citando Giotto, diz que este, através da verossimilhança, trouxera de volta para a luz artes sepultadas no passado. Todos esses processos de autoconsciência e separação são, em última análise, processos retóricos.

Por tradição clássica, neste contexto, entende-se dois fatores determinantemente específicos: as questões retóricas, que tratam do discurso e de seus poderes de persuasão, e a questão da prática política republicana. Nesta conjuntura, o Humanismo retorna até Cícero para o entendimento das questões retóricas e para reaver a noção de *vita activa*. Desta noção, advém o resgate da República Romana, lugar da história em que se encontra Cícero e que passa a ser tomada como exemplo de governo em contraposição a leitura teológica que sobrepunha o Império à República. Finalmente, ao lado da exaltação dos valores republicanos encontra-se a preocupação acerca da estabilidade republicana aliada à manutenção das liberdades, noção que perpassa diversos autores, tais como Tito Lívio, Sêneca, Salústio e Cícero, e que Quentin Skinner nos apresenta como a ideia da deusa Fortuna como um dos guias da vida humana. A Fortuna, Deusa operadora de uma roda inexorável e sem piedade, é contraposta pela *virtù*. Por esse pressuposto, perpassa pelos humanistas a preocupação em exercer a *virtù* e a *vita activa* contra a Fortuna assim caracterizada.

Humanistas, portanto, são homens que retomam a tradição retórica clássica e a tradição republicana Romana e constroem retoricamente uma oposição de si mesmos frente às tradições medievais que, em sua leitura, abarcam principalmente a escolástica e uma concepção distinta acerca da Deusa Fortuna, tomada como ligada à benevolente providência de Deus, cujo desígnio seria ensinar que a satisfação não vem pela riqueza, o poder não vem pela realeza, o respeito não vem pelo cargo que se ocupa nem a fama pela glória, pois a grande felicidade não está nas coisas terrenas e nem na vida mortal<sup>51</sup>. Como sugere Erwin Panofsky:

---

antiga” dos “gregos antigos”, a partir daí definidos como “clássicos” (PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981, Capítulo 1.).

<sup>51</sup> SKINNER. Maquiavelo. p. 38-39.



(O Humanismo) Não é tanto um movimento como uma atitude, que pode ser definida como a convicção da dignidade do homem, baseada, ao mesmo tempo, na insistência sobre os valores humanos (racionalidade e liberdade) e na aceitação das limitações humanas (falibilidade e fragilidade); daí resultam dois postulados: responsabilidade e tolerância<sup>52</sup>.

Panofsky reitera que os Humanistas respeitam a tradição e veem nela realidade e objetividade, itens necessários a serem estudados e, possivelmente, reintegrados ao seu contexto<sup>53</sup>. A especificidade do Renascimento está na tomada de consciência única frente a Idade Média, especialmente a partir da filologia humanista. Para Panofsky o “passado clássico” no renascimento é de fato passado, podendo assim ser recuperado, diferente do Medieval e seus “Renascimentos”. Aqui entra em cena a questão do conteúdo e da forma, em relação ao medo medieval frente ao passado. Dessa maneira, o Renascimento não se trata unicamente de uma ruptura, mas sim de movimentos retóricos e juízos de valores. As mudanças perpassam os períodos podendo ir do século 13 ao 17, do século 15 ao 16 e podemos encontrar “modernidade” bem cedo e “medievalidade” bem tarde<sup>54</sup>.

Para Hans Baron<sup>55</sup>, a passagem dos séculos XIV e XV traz a percepção, primeiramente em Florença e depois em toda a península itálica, da “*vita civilis*”, que carrega a valorização da “*vita activa*” frente a “*vita contemplativa*” sendo a mudança chave do período, a condição estabelecida para a humanidade, ou seja, o envolvimento nos negócios civis. Desse ponto, nasce uma nova abordagem ética, distintivamente florentina, que passa a se vulgarizar entre os séculos XV e XVI. Junto disso, nasce uma nova abordagem histórica em vista da ameaça que representa o avanço de Milão a Florença. Assim, o olhar se volta a Roma como sobreposição da República (Florença) ao Império (Milão), legitimando uma leitura contrário ao avanço do ducado de Milão.

---

<sup>52</sup> PANOFSKY, Erwin. “Introdução: A História da Arte como disciplina humanística.” In: PANOFSKY, Erwin. O Significado nas artes visuais. Tradução. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 21.

<sup>53</sup> Idem, p. 22.

<sup>54</sup> PANOFSKY, Erwin. “Renascimento e renascimentos”. In IDEM, *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981, pp. 69-160.

<sup>55</sup> BARON, Hans. The crisis of the early Italian renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966; BARON, Hans. En busca del humanismo civico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno. Tradução. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Através da retórica política, o Humanismo propicia a reinvenção de Florença que, ao estar só, seria o baluarte contra a tirania que mataria liberdades cívicas. No limite, segundo Baron, é este o cenário do Humanismo Cívico que gesta o Renascimento tal como o conhecemos.

Ainda que o cenário apresentado por Baron esteja muito mais alinhado com Florença, a península itálica e suas liberdades cívicas são preocupações dos humanistas cívicos. Assim, gesta-se também um cenário patriótico dentro da península. A ideia de pátria, no século XV ou XVI, obviamente, não retrata o ideal do Estado-Nação Oitocentista, mas se firma a partir da ideia de “*paese*”, noção ligada a terra, ao torrão, ao lugar de estada. Porém, ao pensarmos em Maquiavel estando conectado a percepções presentes dentro do Humanismo de uma península Itálica una, para muitos de seus intérpretes firma-se o caráter definidor da sua política. O capítulo que segue, portanto, traz o Maquiavel Humanista e o Maquiavel Patriota e como estes dois âmbitos de análise se construíram e se unificaram.

### 1. Há pátria em Maquiavel?

Vittorio Alfieri, escritor piemontês, nascido em Asti em 1749 e que morre em Florença em 1803, ficou conhecido por suas tragédias teatrais, porém trouxe expresso em seus versos profundo desprezo pelos tiranos e pelas tiranias. No texto “*Misogallo*” (1799), Alfieri traz, em relação à Revolução Francesa, profunda ojeriza pelos franceses. Segundo Paul Hazard<sup>56</sup>, o início da Revolução na França contou com a simpatia de Alfieri, porém os “rumos revolucionários” não contaram com a mesma simpatia, especialmente o período do “Terror”. Para o italiano Mario Fubini<sup>57</sup>, Alfieri detinha profunda aversão à mediocridade, creditada teoricamente à posição de Alfieri enquanto nobre que não poderia compreender as posições iluministas da revolução. Fubini adverte, porém, que a cultura Iluminista estava presente em Alfieri, mas ao mesmo tempo que a detinha também a repudiava, ou ao menos repudiava o “uso” desta cultura pelos revolucionários.

---

<sup>56</sup> HAZARD, Paul. *Rivoluzione Francese e Lettere Italiane (1789-1815)*. Tradução de Pier Antonio Borgheggiani. Roma: Bulzoni, 1995.

<sup>57</sup> FUBINI, Mario. *Ritratto dell’Alfieri e altri studi alfieriani*. Firenze: La Nuova Italia, 1963.

Giacomo Debenedetti<sup>58</sup>, outro crítico de Alfieri, ressalta que sua denúncia da tirania nas “*Rimes*”<sup>59</sup> seria perene, mas, mais que isso, seu “realismo” excessivo, levava este ao uso de coisas “pouco poéticas” na concepção de seus versos. Para Debenedetti, isso estaria associado a uma matriz Dantesca de Alfieri, ligado a determinados cantos “grotescos” ou “cômicos” do Inferno, na Divina Comédia. Gabriella Fenocchio<sup>60</sup>, por sua vez, associa o suposto “realismo” de Alfieri à sua crítica aos “desvios” revolucionários na França. A comparação dos franceses a piolhos e da França à “Rainha dos Estrumes”, no soneto XXIII das “*Rimes*”, representaria o ápice do elemento grotesco depreciativo às conquistas da Revolução. Por fim, Arnaldo Di Benedetto<sup>61</sup>, traz a preocupação de Alfieri com a língua italiana em seus versos, fruto de um orgulho nacional e de forte aversão à França.

Na obra “*Du Prince et des lettres*”<sup>62</sup>, Alfieri traz sua contribuição para as interpretações acerca de Maquiavel. Segundo o autor, em “*O Príncipe*” estão presentes máximas subversivas e tirânicas, mas ali estão para ensinar o povo sobre o desenho ambicioso e cruel dos príncipes e não ensinar estes a colocar em prática, pois ao analisar as outras obras de Maquiavel, nota que este respira a liberdade, a justiça e a verdade, sendo que quem o lê “bem”, se identificando com o autor, não pode ter nada mais do que um ardente amor pela liberdade e pelas virtudes políticas. Vê ainda que seus estudiosos teriam lido o secretário florentino de forma vulgar, como um professor da tirania. Em um primeiro momento, Alfieri se aproxima da ideia de Maquiavel como um conselheiro do povo.

Porém, em um segundo momento, a análise de Alfieri pende ao patriotismo. Alfieri diz que Maquiavel nasceu em uma “república agonizante” e, ao trazer o secretário florentino dentro do compêndio de sua obra sobre “as letras” na Itália, o traz como mais um exemplo de patriota, o que se clarifica em seu capítulo final, “*Exortação à libertação da Itália dos bárbaros*”, que emula o capítulo final de Maquiavel em “*O Príncipe*”.

---

<sup>58</sup> DEBENEDETTI, G. Vocazione di Vittorio Alfieri. Milano: Garzanti, 1995.

<sup>59</sup> ALFIERI, V. *Rimes*. Firenze: Sansoni, 1963.

<sup>60</sup> FENOCCHIO, G. Alfieri. Bologna: Il Mulino, 2012.

<sup>61</sup> DI BENEDETTO, Arnaldo. *Il Dandy e il Sublime*. Nuovi Studi su Vittorio Alfieri. Firenze: Olschki, 2003.

<sup>62</sup> ALFIERI, V. *Du prince et des lettres*. Prefácio de Pierro Gobetti. Paris: Allia, 1989

Tendo em vista as análises do pensamento político de Alfieri que trouxemos, vemos que a análise do autor responde ao seu momento e traz Maquiavel para este momento. Primeiramente, ao dispor da exortação à liberdade supracitada em uma obra acerca das letras na Itália, notamos o caráter de preocupação patriótica que Di Benedetto cita estar presente na análise da língua Italiana feita por Alfieri. Além disso, através da sua visão da Revolução Francesa disposta como tirânica, lê a obra de Maquiavel como uma negação dessa tirania, capaz de ensinar o povo a “se defender”. De modo geral, a busca é de Maquiavel por Alfieri – ou seja, para lhe render algo – e não de Alfieri para Maquiavel – ou seja, para entender o autor florentino. A percepção política de Alfieri busca em Maquiavel respostas para situações alheias ao florentino. Porém não podemos negar que, ao enxergar patriotismo em Maquiavel, Alfieri não está buscando algo inexistente. As exortações podem ser um bom exemplo, porém, se mudarmos o foco e analisarmos os “*Discorsi*”, vemos muito da busca de exemplo de Maquiavel ao olhar para a Roma Antiga, visando a incorporação ao contexto florentino. Desse modo, a situação se inverte: o que Alfieri faz sobre Maquiavel, Maquiavel faz sobre Roma. Dessa maneira podemos concluir que não existe um “erro” em Alfieri, mas vemos que interpretar um autor vai muito além do próprio autor.

Considerando este fato, mudamos nosso olhar para George Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão considerado um dos mais importantes filósofos de toda a história. Influenciado por nomes como Kant, Aristóteles, Platão, Fichte e outros, acabou por influenciar nomes como Schopenhauer, Heidegger, Derrida, Deleuze e ainda acabou sendo a maior antítese capaz de proporcionar o pensamento de Karl Marx, uma vez que, para Hegel o que move o mundo são as ideias enquanto Marx sugere que a luta de classes é o motor da História.

Sua filosofia pode ser compreendida através da obra “*A Fenomenologia do Espírito*”, que introduz o sistema lógico criado por Hegel, compreendendo três partes: Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Sua busca central, através deste sistema, é superar a dualidade entre o sujeito cognoscente e o sujeito cognitivo, aproximando-o do Absoluto, da Verdade. Para isso é necessário ao homem questionar suas crenças e através da dúvida poderá pensar filosoficamente e, desse modo, conhecer o Absoluto. Este age através do homem e se manifesta por meio da vontade humana de conhecer a verdade, de modo que, quanto mais se conhece, mais próximo do Absoluto estará o homem.

Hegel afirma que tudo aquilo que pode ser pensado é real e tudo que é real pode ser pensado. Assim sendo, não existe, a priori, limite para o conhecimento uma vez que a racionalização pode ser feita através de um sistema dialético. Dialética é um conceito filosófico trabalhado por diversos autores e que em Hegel se constrói pela percepção de que toda ideia – tese – pode ser contraposta por uma ideia contrária – antítese. A disputa entre tese e antítese seria a dialética, porém, antes de prejudicar a ideia original, tal disputa sugere a formação da síntese, que seria a ideia original aperfeiçoada.

A contribuição de Hegel para o debate acerca da política de Maquiavel está presente na obra “*A Constituição Germânica*”, mais especificamente em sua nona parte, “*O Crescimento dos Estados no resto da Europa*”. Hegel escreve esta passagem no contexto da defesa da unificação das terras alemãs e traz Maquiavel por considerá-lo um precursor dessa mesma defesa em uma situação italiana análoga.

Hegel traz pequenos trechos de “*O Príncipe*” onde sugere que Maquiavel escreve ‘regras’ para salvar a Itália de sua desfortuna, regras estas que fazem a má fama de Maquiavel sua própria desfortuna. Assumindo que o autor fala com genuína sinceridade, Hegel decreta que estas suas regras carregam a desaprovação pública, tornando os princípios políticos de Maquiavel algo como detestáveis. Porém, conclui que a obra não traz princípios morais e políticos aplicáveis a todo tempo e situação (e, portanto, a nenhuma), sendo uma concepção grandiosa e verdadeira produzida por uma mente engenhosamente política, com o tipo mais nobre e grandioso de intelecto<sup>63</sup>.

Hegel, portanto, também possui uma preocupação contemporânea, no caso, a unificação germânica. Desse modo, a busca por Maquiavel também lhe é muito importante para levar a cabo sua própria defesa e seu próprio momento, no contexto alemão. Sua distinção básica frente a Alfieri é a observação da obra de Maquiavel no seu contexto histórico, fazendo a defesa do pensador florentino como um “patriota da unificação”. Há um olhar mais cuidadoso à situação Italiana vivida por Maquiavel.

O que, em definitivo, “unifica” Alfieri e Hegel é a noção de Pátria, muito distante da noção presente em Maquiavel. No limite, ao buscarem o autor florentino, buscam a pátria “pós-revolucionária”, tão específica ao século XIX. Com maior ou

---

<sup>63</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Hegel's political writings. Edição de Z. A Pelczynski. Oxford: Clarendon: Sandipiper, 1998, c1964. P. 219-223.

menor cuidado sobre o contexto Florentino, o que podemos perceber é que as percepções “patrióticas” de Maquiavel estão conectadas a Florença e a sua liberdade republicana, como mostram os “*Discursos*”. Por outro lado, o que Alfieri e Hegel nos ajudam a perceber é que, a revelia da percepção de pátria do momento, Maquiavel “extrapola” e, decididamente, começa a perceber uma “Itália” não tão dividida em pequenas porções de terra. Começaria a nascer no autor florentino uma pátria italiana. A interpretação de um autor como Maquiavel leva vários fatores em conta, porém, ao analisarmos essa interpretação devemos considerar o contexto interpretado e o contexto do intérprete para, desse modo, podermos enxergar as nuances e os detalhes que definem um pensamento.

## 2. Maquiavel Humanista

Johann Gottfried von Herder foi um filósofo de origem germânica, estudante de teologia, filosofia e literatura em Königsberg, onde manteve contato com nomes como Kant e Hamann. Já formado e durante uma viagem a Estrasburgo, Herder conhece Goethe, com o qual acabou por dividir esforços em algumas obras, tais como “*Folhas dispersas*” e “*Esboços de uma filosofia da história do homem*”. Posteriormente, Herder rompe com Goethe devido a divergências sobre a Revolução Francesa e questões financeiras, o que acaba por afastar Herder não somente de Goethe, mas de toda a corrente clássica da poesia alemã e da filosofia<sup>64</sup>.

Isaiah Berlin define Herder como um escritor impressionante, prolixo, fértil, mas pouco claro, o que torna seu legado constantemente confuso e impreciso. Deste modo as interpretações de seus trabalhos assumem diversas formas, mas, em geral, o que influenciou pensadores posteriores a ele foi o tema para o qual constantemente retorna: o fato de que uma cultura não deve ser julgada pela outra, sendo que diferentes civilizações possuem modelos e objetivos distintos e para se entenderem devem realizar o exercício da empatia, tentando compreender a partir de dentro, tanto quanto se é possível<sup>65</sup>. Para Berlin, desse pressuposto nascem três diferentes teses de Herder:

<sup>64</sup> BERLIN, Isaiah. Vico e Herder. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

<sup>65</sup> Cultura e civilização são dois conceitos cercados por longos debates. Para este momento, cabe termos em conta que a noção francesa de “*civilisation*” surge no seio da aristocracia para representar o modo como aqueles membros da sociedade que rodeavam o rei deveriam proceder, tendo sido difundido por toda a Europa. A ideia geral do conceito de civilização abrange uma grande variedade de fatos o que faz com que, rigorosamente falando, nada possa ser definido como civilizado ou não e, no limite, torna-se

Populismo, Expressionismo e Pluralismo. O Populismo de Herder seria apolítico, constituindo-se na crença da importância de se pertencer a um grupo ou cultura, opondo-se ao nacionalismo, que seria condenado por Herder, este avesso à máquina burocrática estatal devorada da essência dos homens, roubando-lhes a vontade própria, ditando o que deveria ser feito, trazendo-lhes a perda do livre arbítrio e do poder individual de criação. O Expressionismo de Herder valorizaria as formas de expressão do homem uma vez que para o autor a atividade humana em geral, especialmente as artes, expressa a absoluta personalidade do indivíduo. Por fim, o Pluralismo trata da crença na incomensurabilidade dos valores das diferentes culturas e sociedades. Tomadas posteriormente pelo nacionalismo agressivo, tais ideias de Herder nada tinham neste sentido, se tratando de pensamentos democráticos e pacíficos, dirigidos contra o poder estabelecido e organizado<sup>66</sup>.

Ao tratar de Maquiavel, tais concepções políticas de Herder parecem vir à tona. Em “*Ainda outra filosofia da História*”, Herder analisa as construções filosóficas históricas, e acaba por concluir que as mudanças de parâmetros são como mudanças de roupas e analisar algo fora de seu contexto traz a inclinação ao julgamento precipitado. A supracitada empatia necessária para os diferentes se entenderem se faz presente. Segundo Herder, a filosofia e a filantropia do seu tempo estavam caracterizadas por um poço de generalidades, o que tendia a inclinar os autores a posições contrárias a

---

complexo definir o que de fato é civilização. Já o termo cultura (*Kultur*, em alemão), nasce na Alemanha em contraponto ao termo francês que havia se expandido. O contraponto nasce da situação da burguesia alemã após a Guerra dos Trinta Anos, caracterizada por certa pobreza frente a burguesia francesa, por exemplo, e centrada em um abismo social frente a aristocracia alemã. Nesta, passou-se a imitar a conduta da corte francesa, inclusive no que se refere a linguagem. Desse cenário nasce, com o tempo, uma oposição da burguesia frente a aristocracia o que gestou uma consciência de classe capaz de diferenciar os burgueses dos aristocratas e assim fomentar o conceito de cultura alemã da burguesia. Desse modo, o conceito de cultura da burguesia era o contraponto ao conceito de civilização presente na aristocracia (ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 23-64).

<sup>66</sup> É necessário frisar que tal cenário responde objetivamente a interpretações de Isaiah Berlin sobre Herder, o que leva as mesmas questões que atentamos em nossos intérpretes de Maquiavel. Berlin, um liberal, traz determinadas observações sobre Herder que levam muito de seu próprio pensamento em conta. Trazer estas interpretações aqui se presta ao fato de analisarmos Herder sob óticas outras e, mais que isso, lembrarmos o pano de fundo teórico que nasce de Berlin e perpassa nossas observações neste trabalho. Dessa maneira, não podemos tomar como verdades absolutas as noções expostas sobre Herder e assim mantermos a percepção da subjetividade inerente ao trabalho que realizamos.

Maquiavel por não admitirem opressões, infrações a liberdade individual e outras questões que eram comuns, por exemplo, a nomes como Cesare Borgia, valorizado por Maquiavel<sup>67</sup>.

A conclusão que Herder chega se dá para o fato de que não se podia ler Maquiavel com olhos do século em que se vivia, mas deve-se lê-lo com base em seu próprio tempo, em circunstâncias nas quais Cesare poderia agir da forma que teria agido. Maquiavel seria dessa maneira um espelho de sua era, sensível aos traços de seu próprio tempo, capaz de descrever o que outros não podiam admitir na Itália do XVI e que na Alemanha do XVIII novamente se negava.

Mais do que definir Maquiavel como um espelho de sua era ou analisar com base na chave de seu pensamento político, Herder traz duas questões que se tornam importantes. Primeiramente, ao romper com a filosofia alemã e increpá-la por sua incapacidade de ler Maquiavel, Herder se opõe à corrente Nacionalista já forte nos diferentes territórios germânicos do período. Além disso, Herder é capaz de relativizar as ações de Cesare Borgia, o que no limite denota a capacidade de perceber a distinção entre a noção de liberdade atomística presente após as construções liberais e as “liberdades” do período de Maquiavel, que assumem formas distintas.

O que se trata, portanto, é definir qual seria o humanismo de Maquiavel, seja através da percepção sobre liberdades, sobre o contexto de seu tempo ou através de oposições sobre outros tempos. É a partir disso que chegamos em Maurice Merleau-Ponty. Filósofo francês nascido em 1908, graduou-se na École Normale Supérieure, em Paris e deu aulas na Universidade de Lyon a partir de 1945, passando a lecionar na Universidade de Paris I a partir de 1949. Suas teorias trazem reflexões acerca da fenomenologia, movimento filosófico que sugere que ao passo que algo se revela para a consciência humana, o homem a princípio o observa e o percebe em completa conformidade com sua forma, do ponto de vista da sua capacidade perceptiva. Ao fim deste processo, a matéria externa é inserida em seu campo consciencial, convertendo-se, assim, em um fenômeno.

---

<sup>67</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical writings*. Edição de Michael N Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 220-1.



A obra de Merleau-Ponty foi influenciada pelo pai da fenomenologia, o filósofo alemão Edmund Husserl. Ao examinar a percepção humana, Merleau-Ponty converte a fenomenologia em um princípio de existência, que resume as estruturas do mundo. Dessa maneira a filosofia permitiria um novo aprendizado do olhar frente ao universo, retornando ao princípio do objeto. A questão, em geral, se trata de perceber em que instante a consciência é integrada ao mundo sendo que, a base do conhecimento está nesta consciência ou na capacidade que temos de perceber o que nos cerca e consequentemente dar significado ao que foi percebido.

A obra de Merleau-Ponty, de modo geral, é de natureza filosófica, como em “*A Estrutura do Comportamento*” (1942) e “*Fenomenologia da Percepção*” (1945), para posteriormente, em 1947, transitar em paralelo com o campo político ao elaborar ensaios de cunho Marxista em “*Humanismo e Terror*”. Sua percepção política muda nos anos 50, especialmente no texto “*As aventuras da Dialética*”, onde passa a questionar o Marxismo, definindo-o como nada mais do que mais um método que busca a verdade. Sua recusa filosófica se coloca frente a busca pela verdade, sobre o Marxismo Ocidental e sobre a figura de Lenin, permitindo a ele uma reflexão sobre ideais de liberdade<sup>68</sup>.

Ao analisar o sentimento político de Maquiavel, em “*Notas sobre Maquiavel*” (1949), Merleau-Ponty sugere que Maquiavel é contra os bons sentimentos em política, mas igualmente contra a violência, por isso a incompreensão geral de sua teoria. Seu combate é com as leis. O poder político deve ser colaborativo com o povo e a crueldade se torna menos cruel na ação histórica. Deste cenário viria a valorização de Cesare Borgia. O valor da aparência, seja qual for a ação indireta, parecer sempre honesta é a chave. A busca de Maquiavel é pela virtude e não pelos vícios, sendo que a virtude vale

---

<sup>68</sup> Segundo Marilena Chaui, o pensamento de Merleau-Ponty, antes intensamente estudado, provou um silêncio após a década de 50. Para a autora, a universidade se lançou “com fúria iconoclasta” à ídolos à pouco adorados como Hegel, Marx e Freud. Com isso, teria havido um rompimento com a metafísica, o que explicaria o silêncio sobre Merleau-Ponty, alguém que questionava o estatuto do sujeito, do objeto, da consciência, da representação e do fato. As críticas de Merleau-Ponty ao humanismo, às certezas e evidências trazidas pela razão, natureza e história eram outros fatores que explicavam esse distanciamento. Chaui ainda demonstra a questão da dialética, esta convertida em lema e princípio explicativo, algo criticado por Merleau-Ponty que a buscava como algo capaz de sacudir falsas evidências, denunciar abstrações e evitar anunciar a si mesma como doutrina, para que, no limite, criticar-se até mesmo quando se fizesse teoria. (CHAUI, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 2-10.)

muito mais que o sucesso, novamente valorizando nomes como Borgia frente a nomes como Sforza. O Humanismo de Maquiavel para Merleau-Ponty é radical e busca o controle humano sobre a fortuna, sendo que, mais que o princípio escolhido em uma ação, importa quem, sob que circunstâncias e sob quais homens o aplica. Busca-se o “humanismo verdadeiro”, pelo mundo, através do reconhecimento do homem pelo homem. Merleau-Ponty, desse modo, coloca Maquiavel como um “Humanista de Fato”<sup>69</sup>.

Se retomarmos o pensamento político-filosófico de Merleau-Ponty, podemos analisar o significado desta conclusão. Como citamos, em “Humanismo e Terror”, Merleau-Ponty faz a crítica do pensamento Humanista com base em princípios Marxistas, especialmente levando em conta sua admiração até então ao regime soviético. Porém, na fase em que escreve sobre Maquiavel, Merleau-Ponty já se encontra em transição no seu pensamento, diminuindo a admiração e, mais que isso, partindo para a conclusão de que o Marxismo é “mais do mesmo”, por assim dizer. Desacreditando da busca pela verdade, seja através do Humanismo ou do Marxismo, Merleau-Ponty enxerga na política “dura” de Maquiavel uma possível saída. Ao definir Maquiavel como “humanista verdadeiro”, Merleau-Ponty esquece teorias e “verdades” – no limite, um paradoxo – e busca principalmente uma realidade política.

Vejamos que Merleau-Ponty escreve pouco após o final da segunda guerra mundial. Em um mundo dividido, onde cada lado crê deter a verdade, suas críticas tanto ao Humanismo quanto a Lenin e ao Marxismo refletem nos dois lados da chamada Cortina de Ferro. Mais do que isso, a realidade política expressa em seu pensamento não concatena verdades. A influência da fenomenologia em suas visões aguça o fato, uma vez que a ideia da percepção dando significado ao que nos cerca leva a clara falta de significado de uma divisão como a imposta pela Guerra Fria.

Herder e Merleau-Ponty possuem percepções diferentes sobre um possível “objetivo final” das percepções de Maquiavel. Suas próprias percepções estão atreladas a momentos e questões bastantes distintas entre si. Mas de todo modo há um cenário de aproximação quando se trata do Humanismo que reflete em Maquiavel. Esse Humanismo que definiria Maquiavel se presta a ações práticas e concretas que tragam

---

<sup>69</sup> MERLEAU-PONTY, M. “Nota sobre Maquiavel.” In: Sinais. Tradução. Lisboa, Minotauro, 1958, p. 321-340.

resultados aliados a noções de “bem-comum”. Seja por uma oposição ao Nacionalismo ou a uma oposição a teorias que busquem verdades, o limite que se coloca sobre o Humanismo Maquiaveliano é a realidade. Importam mais as circunstâncias e os homens, menos os princípios. A “cruza” é dada em seu limite, mas seu uso visa virtudes, liberdades e a maximização das potencialidades humanas, sem limitantes. Negar essa “cruza” responde, dessa maneira, a vícios e questões alheias a Maquiavel. O que ambos os autores acabam por mostrar, no final, é que “maquiavélico” é um termo forjado sem cuidados e a partir de julgamentos de valores.

### **3. Humanismo e Itália unidos em Maquiavel**

Tendo em conta as apresentações anteriores, analisando a “pátria maquiaveliana” com Hegel e Alfieri e o “humanismo maquiaveliano” com Herder e Merleau-Ponty, podemos nos questionar o quando uma estaria ligada a outra, uma vez que o contexto de pensamento e de política é o mesmo para Maquiavel. Concluimos até aqui que sim, há um “princípio de pátria” na mente de Maquiavel, unido a um princípio “cruel”, porém realista que visa o bem comum e o potencial humano. Mas, no final, tudo isso está no contexto de Maquiavel, de tal modo que se entrelaçam. De que maneira, é o que abordaremos agora.

Gennaro Sasso é um filósofo italiano, nascido em Roma em 1928. Professor da Universidade “La Sapienza” de Roma desde 1962, ensinou primeiramente História da Filosofia e, posteriormente, Filosofia Teórica. Também foi diretor do Instituto Italiano de Estudos Históricos, da revista “La Cultura - Rivista di filosofia letteratura e storia” e sócio da Academia Nacional dos Lincei, espécie de ponto de encontro para o desenvolvimento das ciências.

A obra de Gennaro Sasso, de maneira geral, trata do relacionamento entre ética e política ao nível da vida cotidiana com a preocupação de fornecer um critério teórico para a crítica da corrupção que ameaça a democracia ocidental dada a presença de grupos de poderes operando internamente nesta democracia. Maquiavel é sua referência de pensamento político, uma vez que em sua obra teria traçado uma análise memorável da desintegração de um sistema público de relacionamento para a prevalência dos interesses privados, gerando repetidas violações das leis. Para Sasso, a diferença insuprível entre a ação do “homem de Estado” e aquela do “delinquente comum”, para além da afinidade de método, é que no primeiro caso mira-se o interesse e a estabilidade

de uma constituição, enquanto no segundo o interesse é singular ou no máximo de um grupo que opera internamente à constituição. Em todo caso, o “homem político”, como cidadão, deve respeitar as leis do Estado.

Na obra “*Niccollo Maquiavel. Il pensiero politico*<sup>70</sup>”, Sasso descreve o pensamento político de Maquiavel. Ao longo de uma gigantesca obra, podemos ver neste pensamento alguns pontos que se tornam centrais na análise de Sasso acerca de Maquiavel. Sasso enxerga em Maquiavel alguém que entende a política como realidade primeira da vida humana, escopo que, usado como meio, se faz necessário ao homem perseguir. De maneira geral a conclusão é que, em Maquiavel, a política é uma realidade autônoma. Entretanto, essa autonomia é um conceito relacional, ou seja, se define frente ao outro. O problema é que no universo político de Maquiavel não existiria o outro, o que poderia sugerir que Maquiavel havia descoberto a “autonomia da política”, esta, em última análise, algo abstrata.

Sasso mostra, ainda, que na política de Maquiavel, não existem distinções de utilidade e moralidade, pela simples razão de que “ser bom” ou “ser moral” não é para Maquiavel uma necessidade. Com isso Sasso conclui que afirmar a autonomia da política não é possível sem afirmar juntamente sua relação com a ética. O fato a ser considerado é que em um suposto ético se define uma inatingível sociedade de homens bons e puros que a experiência real desconhece. Sendo assim, entende-se que por sua não mediação com a política a ética permanece em uma autêntica qualificação categórica e, pela mesma razão, pela sua não mediação com a ética, a política permanece e se configura como algo absoluto, no qual cada diversidade entra como instrumento e perde sua autonomia. Assim, a política não seria uma autonomia, mas uma totalidade.

Porém é preciso compreender que o pensamento de Maquiavel não está inserido no drama austero e doloroso da moralidade inatingível, sendo assim, a política não se coloca em seu pensamento como o centro de um sistema coerente e exclusivo, como uma totalidade. Maquiavel não é capaz, visto sua própria visão política, de fomentar uma totalidade. A questão que se faz central é que Maquiavel está inserido em sua própria realidade, uma realidade da península itálica que é problemática e busca reformar esta realidade. Para fazer essa reforma era necessário que esta fosse aceita e

---

<sup>70</sup> SASSO, Gennaro. Niccolò Machiavelli. Nuova ed. Bologna: Societa editrice Il Mulino, c1993.

não transcendida, mantida firme com instrumentos de valores e ações e não abandonada a ambígua atmosfera ética e religiosa<sup>71</sup>.

A ética, dessa maneira, está posta em segundo plano, não sendo a chave do entendimento de Sasso. Para o autor, o que importa mesmo é ver que Maquiavel está inserido na sua realidade e esta realidade está na experiência e não no campo ético. A miséria do seu tempo é real e a autonomia da política frente a ética, não é o pressuposto que define o pensar de Maquiavel, mas a lógica que permite que ele possa olhar para o seu tempo sem “medo” e descrever sem complexos éticos e religiosos o que os outros não admitiam ou não reconheciam. A vida do Estado, desse modo, se coloca fora de uma consideração moral ou religiosa, mas isso não faz de Maquiavel um escritor monárquico. Sua reflexão política se situa em uma perspectiva de crise das instituições republicanas e é para essa crise que ele busca uma resposta.

O que Maquiavel captou foi um destino para a península itálica, tal destino sendo uma lógica, uma necessidade, intrínseca às coisas reais. E tais coisas reais eram compreendidas filosoficamente pelo contexto de Maquiavel, a dizer, o Humanismo. Dessa maneira, os sentimentos patrióticos e humanistas se unem no pensamento político de Maquiavel, visando a reforma da realidade da península através de ideais humanistas correntes e tangíveis. No limite, “*O Príncipe*” traz a consciência de Maquiavel para a realidade, encarando as angústias de seu tempo junto das possibilidades que este mesmo tempo detinha.

### **Conclusão**

Analisarmos os debates que veem Maquiavel como um Patriota ou como um Humanista é, dentro de nossa metodologia, algo extremamente profícuo. Por um lado, as análises que trouxemos nos mostram o valor do método de Cambridge, ou seja, o valor de se olhar um autor dentro de seu próprio contexto, algo que os intérpretes deste capítulo buscam fazer sobre Maquiavel, ainda que não baseados no método contextualista. Independente da forma ou do ponto em que se fixa a análise, talvez seja este o capítulo onde se fundam as bases mais fortes das interpretações acerca de nosso autor e por isso se apresenta logo de início.

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 468-472.

Por outro lado, em paralelo a isso, existe a oposição. Nossos intérpretes não “escapam” a interpretar seu próprio tempo à luz dos ensinamentos de Maquiavel. Há sim diferenças entre cada um e os usos de Maquiavel respondem mais do que a simples “necessidades”, trazendo questões de interesse acerca dos princípios patrióticos na península itálica e dos valores humanistas que permeiam o debate. Porém mesmo na sutileza, o momento do intérprete está sim modificando a interpretação. Isso nos faz questionar até que ponto seria de fato possível “fugir” a isso, uma vez que sejam nossos intérpretes ou os textos que escrevemos, todos estão, também, inseridos em seus tempos e preocupados com este dado. Não há nada fora da História. Assim, não há como imaginarmos um “distanciamento perfeito” e o olhar somente ao que “teria sido”.

Tais pressupostos nos fazem questionar os limites interpretativos que abordamos até aqui e os que virão mais a frente. A questão final parece ser o valor de cada interpretação e da própria apresentação das mesmas. Mas não cabe a nós dar julgamentos de valores sobre cada interpretação. A perspectiva teórica que seguimos não se presta a isso. Este capítulo busca apresentar o que será o restante deste texto. Não se trata de valorar, mas entender como cada explicação sobre Maquiavel foi construída e sob quais contextos para podermos dimensionar a totalidade de um pensamento tão abrangente.

Mas, com isso e no limite, fica a questão para o leitor se Maquiavel seria patriota ou humanista. Talvez ambos. Em nossa introdução, lembramos de John Pocock que traz a sugestão que Maquiavel está inserido em um momento peculiar da história, envolto por questões muito maiores que ele próprio. No texto “*O Momento Maquiaveliano: pensamento político florentino e a tradição republicana atlântica*”<sup>72</sup>, Pocock busca entender o momento do humanismo cívico através de seus principais pensadores e a maneira pela qual o pensamento humanista atravessou a História.

Para Pocock, quando Maquiavel fala, em especial nos “Discursos”, da retomada de Roma, dos “princípios antigos”, usando da retórica ciceroniana e das questões acerca da “*vita activa*”, objeto tão caro aos humanistas, se coloca diante da supracitada realidade que o sobrepõe. Pocock, desse modo, busca entender as “jornadas subterrâneas” do pensamento de Maquiavel, ligando-o aos princípios do humanismo

---

<sup>72</sup> POCOCK, J. G. A. El momento Maquiavélico: El pensamiento político Florentino y la tradición republicana atlántica. Tradução. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.

cívico e ao republicanismo norte-americano, passando pelo interregno britânico e pelo papel desempenhado, ali, por Harrington. A esta construção histórica, Pocock denomina “história túnel”, que enxerga as questões supracitadas como perpassando a antiguidade, o renascimento e se mantendo vivas na posterioridade, através do republicanismo, em especial, nos “pais fundadores” da república americana.

O texto de Pocock vai muito além de Maquiavel e por isso está em nossa conclusão e não como mais um intérprete do secretário florentino. Tendo em vista que o princípio deste capítulo se funda sobre o patriotismo e o humanismo de Maquiavel, a conclusão que se chega a partir do pressuposto de Pocock é que sim, Maquiavel está inserido em seu próprio tempo, respondendo a questões da península itálica e dos ideais humanistas, mas, no que se refere a política, Maquiavel responde a algo muito mais amplo do que a conexão daquela com a ética, a moralidade e a justiça. Existe uma dimensão retórica que está por trás dos escritos de Maquiavel, que relativiza sua “dureza” e realça fatores outros, seja o humanismo ou o patriotismo, ou ainda pontos que veremos nos próximos capítulos. No limite, Maquiavel também tem suas impressões e as interpretações que trazemos buscam “dimensionar” estas impressões.

Maquiavel é “sui generis”? Talvez sim, provavelmente sendo um dos “grandes” da História, ou ao menos, tendo sido construído como tal. Mas, mais que isso, Maquiavel está inserido em seu próprio tempo e, além disso, o seu tempo é maior que o próprio autor. O pensamento de Maquiavel não se trata de algo “atemporal”, capaz de aplicar-se a qualquer momento histórico - e por consequência a nenhum -, mas está inserido em um contexto ao mesmo tempo que está dentro de uma linha do tempo que vem de antes e permanece no depois. O autor “para além do seu tempo” não existe, mas a grandeza do pensamento se expande.

## Capítulo 2

### As paixões políticas em Maquiavel

Ao pensar a política é necessário ter em conta que esta envolve ideias, percepções, desejos e paixões das mais distintas. Busca-se na política respostas para os problemas do mundo, meios de alcançar aquilo que julgamos correto e correções do que vemos como problemático. A ciência política e a historiografia buscam compreender o surgimento, o desenvolvimento e as bases sociais das “ideias políticas”. Junto disso, muito foi escrito mostrando o quanto as paixões integram a política. O propósito deste capítulo é trazer à tona análises que buscam entender as possíveis concepções políticas de Maquiavel a partir de percepções entendidas como idealizadas ou realistas. Para entendermos o que seriam tais percepções cabe voltarmos a Hannah Arendt<sup>73</sup>, e entendermos como esta olhava o seu próprio contexto, ou seja, o século XX, as guerras e o autoritarismo<sup>74</sup>. Em “*Entre o passado e o futuro*”<sup>75</sup>, Arendt se coloca frente ao fim da segunda guerra, tentando entender como os avanços do Século XIX foram capazes de gestar duas guerras com tamanhas dimensões.

Arendt entende a reflexão política como essencialmente humana e base da filosofia contemporânea. É a reflexão política que define a teoria política. A política<sup>76</sup> teria cinco alicerces: ação, liberdade, engajamento, diálogo e disputa. A ação leva à liberdade, que leva ao diálogo, que leva à disputa, que por sua vez leva ao engajamento,

---

<sup>73</sup> É necessário frisarmos, de antemão, que trazemos as percepções de Arendt sobre idealismo e realismo objetivando problematizar as interpretações que traremos acerca de Maquiavel. Dito isso, a ideia de “real” e “ideal” de Arendt não está sendo tomada como verdade, mas como base de análise para mostrarmos os problemas inerentes a interpretações baseadas em conceitos alheios ao autor interpretado.

<sup>74</sup> As reflexões propostas por Hannah Arendt em textos como “*Sobre a Revolução*” e “*Origens do Totalitarismo*” respondem, provavelmente, a um fenômeno político contemporâneo a Arendt, a dizer, a Revolução Húngara de 1956 e a ressurreição do papel político dos conselhos.

<sup>75</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. S. Paulo: Perspectiva, 2005.

<sup>76</sup> A política Arendtiana tem como sentido primeiro a liberdade. Entretanto, devido às experiências totalitárias e as modernas possibilidades de aniquilação do gênero humano (como bombas atômicas), o mundo teria caído em uma total falta de saída. O que Arendt sugere é que o espaço da política promove o direito de se ter a expectativa de “milagres”, resumidos na capacidade do homem, que ao agir pode realizar o impensável e gerar novos começos. Em busca da liberdade surge a ação como chave nessa busca. Dos cinco alicerces da política a ação e a liberdade são os mais determinantes. (ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. R. de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 117-122).



retornando à ação. Refletir sobre política significa nos colocarmos na lacuna entre o passado e o futuro e pensar no que estamos fazendo. Mas, a lacuna entre o passado e o futuro é o presente, ou seja, refletir sobre este é refletir sobre os projetos e ideias políticas que nos permeiam e a possibilidade de ação que temos nesse contexto.

Definido isso, voltemos um momento para Platão na Alegoria da Caverna<sup>77</sup>. O mundo platônico ali exposto é dividido entre “ideias” e “aparências”. Nas “ideias” está a essência, o próprio ser, aquilo que “é” de fato, enquanto que nas aparências se encontram as “realidades<sup>78</sup>”, o que é sensível, porém nada além de um reflexo, algo ilusório. Sendo essa a tradição filosófica platônica, Arendt sugere que, doravante, a filosofia teria como objetivo conhecer além das aparências. Porém, para Arendt, as “ideias”, especialmente as ideias políticas, têm vida ativa na realidade. Em suma, “refletir sobre o que fazemos”, nada mais é do que refletir sobre a história e quebrar a tradição de uma política “ideal” platônica.

Essa perspectiva ideal que Arendt enxerga na filosofia platônica seria a base que teria fundado a modernidade, tornando a razão algo essencial. Em contraposição, Arendt traz a perspectiva inglesa, empírica, que valoriza a experiência, a evidência e a materialidade. Desse modo, Arendt coloca uma no mundo “ideal” e outra no mundo das aparências. Supondo a modernidade nascida de uma lógica idealista teoricamente falida, Arendt supõe toda a modernidade como falida, de onde torna-se possível o pensamento autoritário ter vez<sup>79</sup>. A tradição idealista seria responsável por este tipo de pensamento,

---

<sup>77</sup> As motivações de Arendt para reivindicar a alegoria platônica advém do tratamento dado pela autora ao “abismo” entre Filosofia e Política a partir do julgamento de Sócrates, que, incapaz de vencer pela persuasão, gera questionamentos dos seus ensinamentos em Platão que também acaba desencantado pela vida na Pólis. Na alegoria da caverna, Platão traz o sentido do “ser filósofo”: no momento em que se vira e para de olhar as imagens ao fundo da caverna, o filósofo questiona e, indo além, vai até o céu aberto e encontra as ideias. Porém, sendo mortal, deve retornar à caverna mesmo sem mais se sentir em casa naquele local. O filósofo assim perde o senso comum, sem que possa saber o que é bom para si e sendo alienado das coisas dos homens, coisas como a política. A alegoria tem como objetivo ver a política do ponto de vista da filosofia e descobrir no domínio desta, padrões adequados para uma cidade povoada por habitantes da caverna, com opiniões sobre os mesmos assuntos que os filósofos, porém obscuras e ignorantes.

<sup>78</sup> “Realidades”, neste contexto, significa a percepção da “*doxa*”, ou seja, para Platão, das opiniões derivadas do “senso comum” e não da “*gnosis*”, ou seja, o verdadeiro conhecimento.

<sup>79</sup> Essa crítica da modernidade ter nascido de uma lógica falida encontra eco nas críticas de Adorno e Horkheimer, presentes no texto “*A dialética do esclarecimento*”. Para ambos, pensando na indústria

pois, ao dividir o mundo em arquétipos ideais e “ilusões”, abre espaço para a intolerância, uma vez que um único grupo seria aquele capaz de gerar o governo “ideal”, perfeito, que é a lógica base do governo aristocrático de Platão.

No embate entre realismo e idealismo, Arendt chega a uma conclusão: A teoria política não é dada, ou seja não é ideal, ela é passível de investigação histórica e não concatena verdades, porque se assim fosse, seria possível acreditar que o mundo, especialmente horrores como a Segunda Guerra Mundial, é inevitável e o homem não teria papel histórico. O “ideal” estaria quebrado pois nada se desenha em uma teoria.

A conclusão que Arendt traz ressoa um debate de suma importância na ciência política e na história das ideias. A disputa entre um mundo ideal a ser buscado, seja no futuro ou voltando os olhos ao passado, e um mundo real a ser experimentado se trata de uma constante em se tratando de pensamentos políticos. Dito isso, fica claro a inevitabilidade de tal disputa pairar sobre Maquiavel através de seus intérpretes. Quando Maquiavel escreve seus textos e discorre em sua própria teoria política, abrem-se precedentes para que surjam análises inserindo-o dentro dos dois “mundos” e, desse modo, vendo-o como um pragmático realista em política ou como um visionário idealista. Notável o fato de que, em geral, quase todas as análises de Maquiavel atribuem a ele um determinado realismo político, mas, as análises que se seguem possuem de especial o fato de a preponderância ser dada exatamente a este aspecto de suas obras.

### **1. O realismo e Maquiavel: Bacon e Fichte**

Francis Bacon foi um filósofo e político inglês, que atuou entre o final do século XVI e início do XVII, tido por muitos como um dos principais nomes do chamado método indutivo. Segundo o próprio Bacon, no prefácio de “*Novum Organum*”, o

---

cultural moderna, o esclarecimento vigente – advindo do Iluminismo, pensado enquanto a razão sobrepondo-se a tudo - aponta a um caráter totalitário que nega o pensar em sua essência tornando-o vítima de uma reificação que leva a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado, restringindo o conhecimento. Por outro lado, Robert Darnton faz a defesa do Iluminismo: para o autor, entre as críticas que denomina pós-modernas, Adorno e Horkheimer sustentam que o Iluminismo levou através de uma dialética negativa o mundo até o fascismo, porém não discutindo uma obra sequer dos *philosophes* ignoram que o Iluminismo possui as defesas contra a barbárie que deploram e ignoram que, por exemplo, Condorcet detinha uma filosofia da razão abolindo a falsidade, como o “terror”, por exemplo. (DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005, p. 30-32).

método que lhe cabe é facilmente apresentável, porém de difícil aplicação. Consistiria, basicamente, no estabelecimento de graus de certeza, determinação do alcance exato dos sentidos e rejeição, em grande parte dos casos, do labor da mente, para, desse modo, abrir e promover o que considera a nova e correta via da mente que provém das próprias percepções sensíveis dos seres humanos<sup>80</sup>. Para Bacon o “conhecimento que se multiplicará”, epígrafe da sua obra “*Instauratio Magna*”<sup>81</sup>, se relaciona a questões de seu próprio tempo, tais como a bruxaria e as discussões sobre expectativas apocalípticas. Notemos, através de Stuart Clark<sup>82</sup>, que este momento da história, onde o avanço da ciência moderna se solidifica, é marcado pela profunda dúvida acerca dos sentidos humanos, levando ao questionamento de percepções vindas desde Aristóteles que julgava, por exemplo, que o olhar humano via um objeto como ele era de fato. No contexto de Bacon, não se imagina mais tal lógica, trazendo à tona questões acerca da percepção humana e como o meio no qual vivemos e nossas experiências refletem na forma como “sentimos” os objetos através de nossos sentidos humanos.

Dessa maneira, o método indutivo de Bacon, ao tratar do “alcance exato dos sentidos” e entender que a “via correta da mente” provém das percepções sensíveis, acaba por responder ao seu contexto de atuação, muito mais do que fazer de Bacon um homem “além do seu tempo” ou “advogado” do avanço da ciência. De toda maneira, suas teorias são múltiplas e, tendo visto a ciência como uma técnica e os conhecimentos científicos como instrumentos práticos de controle da natureza, Bacon pretendia demonstrar sua grande preocupação com os conhecimentos científicos na vida prática.

Uma das teorias de Bacon é a “teoria dos ídolos”. Nesta, Bacon sugere que a figura dos ídolos estava baseada em falsas premissas e em hábitos mentais inseridos nos homens, visto que as pessoas tenderiam a crer naquilo que desejassem ser verdadeiro e, desse modo, tal crença prejudicaria o avanço da ciência e da racionalidade. Com essa

---

<sup>80</sup> BACON, Francis. *Novum organum, ou, Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza: Nova Atlântida*. São Paulo, SP: Abril, 1973 (Os Pensadores, 13). P. 11-12.

<sup>81</sup> Esta se trata da obra máxima de Bacon, na qual o autor se propõe a estabelecer uma nova ciência da natureza capaz de restaurar os laços entre a mente humana e a coisas. “*Novum Organum*” está inserido nesta obra, em sua segunda parte. Sendo um compêndio de textos, a obra completa se encontra, em geral, dividida, espalhando-se por livros diversos. Nesta dissertação, tratamos do supracitado texto e de outro texto da “*Instauratio*” denominado “*De Augmentis Scientiarum*”.

<sup>82</sup> CLARK, Stuart. *Vanities of the eye: vision in early modern European culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

definição, Bacon acaba por rejeitar o pensamento escolástico medieval, segundo ele baseado em crenças abstratas.

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam<sup>83</sup>.

Os “ídolos”, para Bacon, seriam de quatro tipos. “Ídolos da tribo”, estariam fundados na espécie humana. Bacon diz que é falsa a assertiva de que os sentidos humanos são a medida das coisas, uma vez que as percepções, dos sentidos e da mente, são análogas à natureza humana e não ao universo. No limite, o intelecto humano seria um espelho que, ao refletir desigualmente as coisas, distorce e corrompe. Os “Ídolos da caverna” seriam os homens enquanto indivíduos, cada um possuindo uma “caverna própria”, advinda da educação ou conversação, por livros ou por autoridades, diferenças de impressões, fazendo com que o espírito humano seja variado e, até mesmo, sujeito ao acaso. “Ídolos do foro” viriam da associação recíproca dos indivíduos, feita graças ao discurso, do qual as palavras cunhadas seriam vulgares, bloqueando o intelecto e perturbando-o por completo, arrastando os homens a várias e inúteis controvérsias e fantasias. Por fim, temos os “Ídolos do teatro”, advindos de diversas doutrinas filosóficas e regras demonstrativas, que se tornam fábulas no intelecto humano, configurando mundo fictícios e teatrais<sup>84</sup>.

Porém, onde se situa Maquiavel neste cenário? Em outra parte da “*Instauratio Magna*”, denominada “*De Augmentis Scientiarum*”, Bacon afirmar que devemos muito a Maquiavel e a outros “realistas” que sem rodeio e dissimulações declaram e descrevem o que os homens fazem e não o que deveriam fazer. Mais do que isso, Bacon passa a qualificar essa afirmação dizendo que para conhecer o bem é necessário que se investigue o mal, construindo o que denomina como “sabedoria corrupta”<sup>85</sup>. Notemos

---

<sup>83</sup> BACON. Op. Cit. pp. 26-7.

<sup>84</sup> Idem. pp. 27-8. As percepções de Bacon sobre os ídolos demonstram com clareza o quanto o debate acerca da percepção humana reflete no autor. Fica claro que existe uma preocupação acerca do quanto o intelecto humano é capaz de apreender de fato o mundo e o quanto é distorcido por fatores diversos.

<sup>85</sup> BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Edição de J. Spedding, R. Leslie Ellis e D. Danon Heath. Londres: Longmans and Co., 1858, pp. 17 e 76. (De Augmentis, livro 7, capítulo 2 e livro 8, capítulo 2)

que Maquiavel, em carta escrita para Guicciardini, diz “*io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare al Paradiso, imparare la via dell’Inferno per fuggirla*”<sup>86</sup>, trazendo luz a percepção de sabedoria corrupta de Bacon.

Ao basear-se em leis da física, Bacon também diz que para se preservar algo da destruição é necessário fazer com que retorne aos seus princípios. Maquiavel cabe neste cenário, pois como observa em suas teorias, o mesmo vale à política, onde para se prevenir um estado de destruição, nada mais útil que a reforma e a redução a um estado primitivo das coisas. Algo que Maquiavel sugere, especialmente nos “*Discursos*”, através de sua exaltação constante ao modelo Romano como modelo a ser perseguido pela península itálica. Na premissa de investigar o mal em busca da realidade a teoria indutiva de Bacon responde a necessidade de seu tempo, aos questionamentos acerca dos sentidos e Maquiavel traz o caráter do supremo realista em política.

Bacon traz Maquiavel para alinhar suas próprias perspectivas e responder ao seu contexto. Os ensinamentos práticos e, teoricamente, realistas de política que Maquiavel traz servem ao propósito de Bacon para afirmar o posicionamento indutivo, negar os “ídolos” que distorcem os sentidos humanos e, assim, a leitura de Bacon passa pelo filtro de seu tempo e de suas particularidades, transpondo a Maquiavel situações alheias a este e definindo-o através de lentes externas ao secretário florentino.

Avançando cerca de 150 anos no tempo, nos deparamos com outro filósofo analisando Maquiavel a partir da chave realista. Quando, em 14 de julho de 1789, cai a Bastilha e estoura a Revolução Francesa, tal acontecimento ressoa na Alemanha. Na Universidade de *Göttingen* canta-se em coro a *Marselhesa*. Schlegel proclama a revolução como uma “linha mestra do nosso tempo” enquanto Goethe saúda o primado da justiça e da liberdade. No meio do entusiasmo, encontra-se Johann Gottlieb Fichte, filósofo alemão, então com 27 anos, que escreve e publica em 1793 as “*Contribuições para a Retificação dos Juízos do Público sobre a Revolução Francesa*”, onde procura trazer o que considera a natureza do processo revolucionário, a dizer, a expressão dos vínculos indissolúveis entre o direito à liberdade e a existência do homem, como ser ativo e inteligente. A noção de liberdade permeia o pensamento de Fichte, fazendo desta

---

<sup>86</sup> MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere familiari*. Ed. Edoardo Alvisi, Florença, 1883 (n. 179)

“Eu acredito que este seria o caminho real para ir para o céu, aprender o caminho do inferno para escapar”

o cerne de sua vida e pensamento. Sendo um “homem da liberdade”, sofreu as consequências de suas buscas. Perda da pensão que recebia, impedimento de criticar uma obra de Kant, o que o faz escrever reivindicando a liberdade do pensar e lhe rende a reputação de Jacobino e mais tarde uma acusação de ateísmo. Por fim, Fichte denuncia Napoleão como “instaurador do primado da autoridade” e sugere que com a autoridade sendo o critério da vida, atuando na destruição da espontaneidade do eu e de sua liberdade, nega-se a própria essência do homem<sup>87</sup>.

Apesar de suas críticas a Kant, o pensamento deste ajudou na direção do itinerário de Fichte, no sentido da construção de um sistema filosófico acerca da liberdade. O homem de Kant se caracteriza pela autonomia, sendo construtor do universo através do conhecimento e legislador de si mesmo. Fichte, influenciado pela revolução enquanto acontecimento histórico, busca fazer na filosofia o que a revolução faz na política. Segundo Kant, conhecer é transformar, convertendo a “coisa em si” em “coisa para nós”, porém, se não podemos conhecer as coisas em si pois, ao acessá-las as transformamos, nunca se superariam os limites da subjetividade<sup>88</sup> e, desse modo, o mundo torna-se em criação do sujeito. O problema que surge é explicar de que forma, nada havendo fora do eu, poderia o eu limitar-se a si mesmo<sup>89</sup>. Pressuposto da maneira kantiana, o eu de Fichte é ato, só existe na medida em que age e porque age.

Por outro lado, para afirmar-se o eu fichtiano pressupõe a resistência, que é o “não-agir”, tão logo, também é o “não-eu”. O que sugere uma contradição, visto ser o eu pura atividade, como pode extrair esta da passividade, da resistência, indispensável ao seu exercício? Postulado de um ato de fé, talvez. Mas, o que interessa na realidade é a estrutura dialética do pensamento fichtiano. A afirmação do eu, implica sua negação seguida da negação da negação, gerando a síntese. O momento decisivo é o da contradição, mola da autoafirmação do eu, pois o momento da síntese supõe o momento

---

<sup>87</sup> TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Fichte (1762-1814), Vida e Obra*. In: FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Edição de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1980. p. VI. (Os Pensadores).

<sup>88</sup> A subjetividade que se apresenta como problema para Kant e Fichte vem das dúvidas acerca dos sentidos humanos uma vez que a percepção é de que ao acessarmos as coisas através de nossos sentidos as transformamos. O problema é o mesmo que se apresentou a Bacon em seu contexto. Ou seja, o problema que os cerca, mesmo com 150 anos de distância, é o mesmo e a busca por Maquiavel em ambos os casos é extremamente reveladora.

<sup>89</sup> TORRES FILHO. Op. Cit. p. VI-VII.

anterior, da antítese, em que o eu defronta-se com sua própria negação. Para Hegel, Fichte não alcança uma síntese completa, mas, ao fazer do eu um absoluto, Fichte se coloca em um momento crucial do idealismo alemão, coincidente com a Revolução Francesa, a qual afirma o eu abstrato como liberdade absoluta<sup>90</sup>.

O “eu” fichtiano, que se trata da subjetividade em última análise, define o que se denomina doutrina da ciência em Fichte e dessa doutrina advém um aspecto em que Maquiavel se torna exemplo para Fichte. Ao longo da *“Doutrina da Ciência”* e de sua *“Introdução à Teoria do Estado”* começa-se a delinear o estatuto da política no interior desta doutrina como a mediadora entre o puro direito público e a realidade das coisas. Para Fichte, existem dois cenários no mundo, a dizer, o Estado da Razão e o Estado efetivo dado, ou seja, uma regra universal e uma situação efetiva.

Em se tratando de política, Fichte critica o que ele denomina como “político meramente especulativo e empírico”, ou seja, aquele que toma como centro e base o Estado efetivo dado – em vista de que o Estado da razão seria o centro fichtiano. Porém, Fichte nota que existe uma certa heterogeneidade entre os dois estados. Se de um determinado direito público puro nasce um Estado de Razão, este não é imediatamente aplicável a realidade efetiva, já que os homens não se encontram sob a constituição oriunda da razão e de conceitos, mas antes do acaso e da providência. E é por isso que se faz necessária a política como mediação, como o termo médio que permita a passagem entre os dois mundos.

Porém se a política é a ciência do governo que fornece medidas para a aplicação do puro direito público - Estado da Razão - a uma ordem existente, ela acaba por tomar sua substância das regras universais, transcendentais, o que tornaria incompatível Maquiavel ser usado por Fichte, uma vez que extrai tudo da história para aplicar ao seu momento. Porém, quando analisamos a aplicação de Maquiavel é preciso ter em mente que Fichte, a esta altura, já ultrapassou a política como ciência e está na política como prática, a qual exige uma capacidade do político para saber a melhor aplicação em cada caso. Não se trata de fugir da universalidade, ela ainda existe, mas é aplicada em cada caso de uma maneira diferente. Aqui Maquiavel entra em cena, pois ao entrar no terreno da vida e da história acaba por formular a partir daí regras para a boa conduta dos

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. VIII-XII.

príncipes, além de fornecer diversos exemplos de como políticos do passado se portaram e como cada ação gerou determinada consequência, positiva ou negativa.

Além disso, a aplicabilidade da política de Maquiavel por Fichte não visa a relação do príncipe com os súditos, pois para o autor os príncipes do século XIX, sua época, em geral estão em paz com seus súditos. O que move Fichte é a relação entre os príncipes, ou seja, entre o que seriam as nações. Para Fichte, a política entre nações evoluiu desde Maquiavel, aguçando a questão da relação entre Estados já presente anteriormente. O que Fichte pressupõe como verdade, tendo em mente os ensinamentos do secretário florentino, é a admissão de que cada príncipe sempre lançará mão da oportunidade de prejudicar o outro ao ver nisso uma vantagem. Admitido isso, a relação entre os Estados é de permanente volúpia da guerra por jamais poder ter lugar entre eles, tal como entre cidadãos de um Estado fechado e ordenado, um Direito certo e estipulado<sup>91</sup>. Com a guerra sempre batendo às portas, Fichte se questiona sobre as medidas pelas quais a política de Maquiavel se aplica no seu tempo. Se não há direito estipulado, como formular uma política? O valor de Maquiavel se faz presente nas construções de Fichte, justamente derivado de que, pela suposição da ausência de um direito estabelecido, Maquiavel – vivendo uma situação, em tese, próxima - formula, através da história e da eficácia das ações, um conjunto de regras que visa a estabilidade e a duração dos Estados da Itália, regras estas que seriam aplicáveis aos Estados do contexto de Fichte.

Aquela consequência, pois, e aquela sólida sensatez, que ele pretende dos príncipes na vida, e ainda, além disso o que não pretende deles, o fiel amor à verdade e a honradez, são também os traços fundamentais do escritor Maquiavel. O que se segue de algo, ele o diz, e olha em torno de si para todos os lados para ver o que ainda se segue, e diz tudo; cuida unicamente da

---

<sup>91</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Pensamento político de Maquiavel*. Organização de Rubens Rodrigo Torres Filho. São Paulo, SP: Hedra, 2010. p. 43.

A afirmação de Fichte, acerca da ausência de um direito certo e estipulado entre nações, é bastante questionável. Temos os embriões de um “direito internacional” a partir de Hugo Grotius, na primeira metade do século XVII. Temos a construção de uma política de “equilíbrio de poderes” desde a segunda metade do século XVII (pós-Vestfália), política esta que segue como norteador das relações internacionais ao longo dos séculos XVIII e XIX e que se modifica com grande força apenas com os conflitos mundiais do século XX.



correção de suas deduções, não tomando conhecimento de nenhuma outra consideração (...) <sup>92</sup>.

No final, dentro de sua doutrina, Fichte faz uso de Maquiavel - por vezes o defendendo intelectualmente de leituras que considera enviesadas - por visar uma solução para um problema do seu próprio tempo e desse modo formula em Maquiavel um homem realista, intuitivo, que é capaz de perceber as reais forças históricas e, desse modo, apresentar leis universais que tenderiam ao Estado de Razão aplicado ao Estado efetivo dado.

## **2. Gramsci e o príncipe revolucionário**

Antônio Gramsci foi um ativista, jornalista e intelectual italiano, um dos fundadores do Partido Comunista Italiano. Estudante de literatura na Universidade de Turim, Gramsci recebeu grande influência de pensadores socialistas, tal como, Benedetto Croce. Filiando-se ao Partido Socialista em 1913, passou a trabalhar em diversas publicações do mesmo desde então, tendo, posteriormente, se tornado dirigente da ala esquerda do partido. Nesse cenário, em 1919, Gramsci funda com outros parceiros a revista “L’Ordine Nuovo”, primeiro passo para sua maior aproximação à ala comunista do partido, levando ao posterior rompimento com os socialistas e fundação do Partido Comunista. Dividindo a liderança do partido com Amadeo Bordiga, Gramsci elabora as chamadas “Teses de Lyon”, onde amplia as bases sociais do comunismo, buscando levar o mesmo a todas as classes de trabalhadores e, com as quais, toma a frente do partido, deixando Bordiga em segundo plano.

Dentre suas obras se destacam os chamados “*Cadernos do Cárcere*”, texto que reúne uma revisão original do pensamento de Marx, em sentido histórico e que visa modernizar as bases comunistas e torná-las aplicáveis ao contexto italiano. Esta obra foi escrita na prisão, como o próprio nome sugere, após Gramsci ser encarcerado pelo regime fascista de Mussolini. Dentre suas teses, destaca-se a perspectiva da hegemonia cultural. A pergunta que intelectuais como Gramsci faziam era como os conceitos de estrutura e superestrutura, chave do pensamento Marxista, se relacionam após o desenvolvimento da indústria cultural.

Sem que Marx tenha vivido para ver, a percepção era de que a informação e as ideias passaram a ser veiculadas de maneira tal que dava a mídia papel preponderante na

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 24.

formação das ideias e das relações de poder, mais precisamente, dando a superestrutura influência significativa nas relações políticas e econômicas. Para Gramsci a superestrutura detinha forte influência sobre a estrutura, dando aos intelectuais e as ideias força para alterarem a maneira como os homens se relacionavam com a política e com os meios de produção. Nesse cenário, o proletariado, a fim de alcançar a revolução, tinha que conquistar, também, a hegemonia das ideias.

Assim sendo, a ideologia possui papel preponderante nas relações de classe, uma vez que se reconhece que a autoridade e suas formas de coerção possuem artifícios muito mais sofisticados do que a simples violência. A hegemonia cultural trataria neste aspecto de um conjunto de ideias dominantes a partir de uma determinada conjuntura social, política e econômica e, apesar de não ser permanente, o Estado e seus líderes seriam a soma desse conjunto de forças em disputa. Sociedade Civil e Sociedade Política se relacionam, influenciam e o governo se torna o resultado das ideias dominantes. Nesse aspecto, finalmente, conclui Gramsci que os intelectuais têm papel preponderante na formação destas ideias.

No terceiro volume dos “*Cadernos do Cárcere*”<sup>93</sup>, Gramsci escreve as “*Notas sobre Maquiavel*”, onde busca entender a figura do Príncipe a partir do contexto em que vivia. Gramsci atenta ao fato de que “*O Príncipe*” é um “livro vivo”, sendo a expressão da “ideologia política que se apresenta como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva”<sup>94</sup>. Gramsci sugere que Maquiavel propôs-se a educar o povo, porém sem se ligar no sentido clássico da expressão, este dado por certas correntes democráticas. Para Maquiavel, “educar o povo” seria apenas convencê-lo e conscientizá-lo de que uma única política, a realista, é possível para alcançar o fim desejado e que, desse modo, seria preciso obedecer àquele Príncipe que emprega os métodos para este fim, pois só quem almeja o fim, tem os meios adequados para alcançá-lo. De tal modo, a posição de Maquiavel poderia ser aproximada daquela dos teóricos e dos políticos da filosofia da práxis<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. V. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>94</sup> Idem, pp. 13-4

<sup>95</sup> Idem, p. 307.

Nesse modelo, entra em cena a questão da hegemonia cultural. Gramsci traz a distinção entre o intelectual tradicional e o intelectual orgânico, valorando o segundo através da atividade política, de transformação das relações sociais existentes, contribuindo para criar uma reforma intelectual e moral que possibilite ao povo atingir uma concepção de mundo que deslocasse a concepção dominante para uma posição subordinada nas novas relações sociais estabelecidas. Nessa perspectiva, Maquiavel representaria a figura do intelectual orgânico de sua época.

Contudo, o Maquiavel de Gramsci, não pode ser visto como um intelectual que tomava como exemplo exclusivamente os problemas italianos, uma vez que eram a França e a Espanha os exemplos mais visíveis de possibilidade da unidade estatal territorial<sup>96</sup>. Nesse sentido, a obra de Maquiavel pode ser concebida como a expressão do modo de pensar específico dos intelectuais da época em que viveu, os quais estavam atentos aos eventos externos à península itálica. Ainda que se considere sua obra como de ruptura, foi o fato de seu pensamento estar ligado, como o de outros tantos intelectuais italianos, aos acontecimentos externos que lhe permitiu colocar o problema político concreto da unificação nacional da península itálica. Afirma-se disto que Maquiavel colocou como tarefa a ser resolvida a fundação do Estado nacional italiano, tomando como referência exemplos externos. Dessa maneira, Maquiavel não poderia ser entendido como um visionário, formulando ideias inteiramente novas, mas, ao contrário, ao se colocar na posição de intelectual orgânico, e pensar os problemas externos à península, propunha-se a resolver as questões de ordem interna, mesmo que para isso tivesse que realizar seu intento sob a forma de um manifesto político, anunciando modos de superar os obstáculos que se colocavam frente à situação política italiana de seu tempo.

De acordo com Gramsci, o Príncipe idealizado por Maquiavel não existe na realidade histórica, sendo apenas invocado nos últimos capítulos da obra na figura de Cesare Borgia. Isso significa que, a despeito de Maquiavel ter, ao longo de toda a sua obra, descrito o Príncipe com certo distanciamento científico, no final ele "se fez povo". Para Gramsci, isso retrata uma preocupação de Maquiavel com o "dever ser", daí advindo o estilo de manifesto utópico da obra. Na condição de "homem de partido", Maquiavel deseja criar novas relações de força. Nesse sentido, Gramsci chama a

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 342

atenção para o fato de que essa questão do "dever ser" não pode ser tratada como um simples problema moral, mas como algo concreto, uma interpretação realista e historicista da realidade, sendo o "dever ser" a política em si<sup>97</sup>. Assim, não se pode atribuir ao "dever ser" de Maquiavel o mesmo sentido revolucionário empregado por Marx em “*O manifesto comunista*”, visto que:

Maquiavel jamais diz que pensa em, ou propõe-se ele mesmo, mudar a realidade, mas visa apenas concretamente a mostrar como deveriam operar as forças históricas para se tornarem eficientes<sup>98</sup>.

O caráter utópico da obra vem à tona quando Maquiavel "faz-se povo", ou seja, ao delegar a um indivíduo desconhecido, o Príncipe portador de características excepcionais, a posição de sujeito revolucionário. Entretanto, observamos que a referência a “*O príncipe*” é de extrema importância para a elaboração do conceito do moderno Príncipe, se traduzindo no partido revolucionário, e se move para a realidade efetiva da Itália dos anos de 1930. É o Príncipe revolucionário que fornecerá condições para a criação do momento ético-político e da sociedade regulada. Faz-se assim uma importante reflexão sobre a relação entre partido revolucionário e massas populares. Isso leva Gramsci à crítica da tradição elitista do pensamento político italiano, avessa à participação política das massas, à crítica da oposição entre teoria e prática política e à defesa de um partido que consiga fazer-se povo: o moderno Príncipe.

O “*mito príncipe*” é criado e deve ser, pela lógica histórica, o partido político. Assim, a vontade coletiva representada pelo príncipe (partido) unida à reforma intelectual e moral (hegemonia cultural), criaria uma nova ciência política. Essencialmente, esta ciência política se dirige a “quem não sabe”, ou seja, a classe revolucionária, que será educada.

No fim, a política, tal qual lê Maquiavel, é feita de governantes e governados, porém o espírito estatal depende do espírito do Príncipe, sendo este a base de sustentação contra o individualismo. Ao se encontrar no partido, o príncipe necessita de três elementos para se fortalecer. Primeiramente temos um elemento difuso, formado por homens médios, cuja participação está atrelada à disciplina e fidelidade. Segue-se um elemento de coesão, que centraliza, tornando eficiente e poderoso um conjunto de

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>98</sup> Idem, p. 36.

forças que sozinhas seriam nulas. Este elemento é dotado de força coesiva, centralizadora, disciplinadora e, até mesmo, inventiva. Finalmente, temos um elemento articulador, que une os dois primeiros, não só fisicamente, mas moral e intelectualmente. A chave da política está no elemento de coesão: este deve vencer as disputas e se manter através da sucessão.

O “*mito príncipe*” de Gramsci responde a conceitos revolucionários dentro da concepção Marxista de Gramsci. O interessante da interpretação de Gramsci é que dependendo do ponto de vista de quem o lê, Maquiavel pode ser realista ou idealista. Gramsci não constrói um Maquiavel ideal, visto que traz à tona a questão utópica do texto de Maquiavel, no sentido da unificação dos principados. Porém, em última análise, a política de Maquiavel teria como base a formação da vontade coletiva, representada pelo Príncipe, visando através da política a construção de um certo formato de mundo potencialmente ideal e, principalmente, respondendo a anseios políticos do próprio Gramsci, como vimos, questões contrárias ao elitismo político da Itália de 1930. Em suma, adeptos de Gramsci veriam realismo em sua análise e opositores veriam idealismo. Por isso temos Gramsci neste momento. Uma “ponte” entre dois mundos, dependendo do lado em que se olha. E isso não é por acaso. Vejamos nossos próximos intérpretes e entenderemos a questão.

### **3. A política como paixão: Chabod e Viroli**

Federico Chabod foi um historiador e político italiano, proeminente autor nos estudos sobre o conceito de nação no século XX. Envolto por períodos de concepções políticas como o Fascismo, Chabod se via muitas vezes atrelado a pensamento tidos como de ideais Fascistas, tais como os pressupostos teóricos de Giovanni Gentile, dos quais Chabod buscava se afastar. Quando sugere o “sentido de nacionalidade”, Chabod diz que este só tem lógica em sentido de individualidade histórica, sendo a nação “alma e espírito” e, posteriormente, “massa corpórea”. Desse modo a nação de Chabod se torna “individualidade espiritual” muito antes de ser entidade política<sup>99</sup>. A tese central de Gentile se baseia na lógica de que é o Estado que cria a Nação. O que Chabod faz é a simples inversão: nele, alma e espírito estão antes do corpo, é a dimensão estatal que se eclipsa, permanecendo a nação ou, mais que isso, permanecem ideias e sentimentos, somem os homens em carne e osso.

---

<sup>99</sup> MASTROGREGORI, Massimo. “O eclipse da nação (1940-1945)”. *Estudos Avançados* 22 (62), 2008. p. 43.

Quando trata de Maquiavel no ensaio “*Escritos sobre Maquiavelo*”, Chabod busca analisar o secretário florentino dentro de seu próprio tempo e, dessa análise, sugere que, em Maquiavel, existe um sentimento de aflição profunda ante a península itálica de sua época, que por vezes se torna uma melancólica contemplação, um inútil lamento. Maquiavel teria notado a falta de vida política em sua cidade natal, Florença, vista através da debilidade já instaurada na República de Soderini e da corrupção da burguesia, porém também teria notado o mesmo em outros territórios, como Veneza, Nápoles e Milão, e usando do sarcasmo, especialmente em “*O Príncipe*” e “*A Mandrágora*”, faz notar sua verdadeira impressão frente a sociedade em plena queda<sup>100</sup>.

Chabod sugere que Maquiavel estaria muito convencido que, estando a península itálica extremamente corrompida, a principal causa da debilidade dos territórios seria a falta de milícias próprias, algo que, mais do que um fundamento da ‘nova Itália’<sup>101</sup>, se converte em Maquiavel em critério de valorização histórica. Segundo Chabod, os “problemas” de Maquiavel começam exatamente na sua valorização histórica do militarismo através do olhar para os princípios militares da Roma Antiga<sup>102</sup>.

Chabod sugere que Maquiavel, ao invés de indagar profundamente os motivos da debilidade que se seguia no campo militar, acabava por participar de um coro dos homens de seu tempo, que, ao ver a sorte ser decidida em um único dia no campo de batalha, passavam facilmente da esperança ao terror, da tranquilidade ao desalento. Dessa maneira, os transtornos militares de Florença e dos territórios da península como um todo, teriam calado o ânimo de Maquiavel a tal ponto que, por vezes, lhe ocultaram qualquer outra voz. Assim sua valoração do militarismo Romano estaria limitada por uma excessiva passionalidade frente aos problemas militares de seu tempo<sup>103</sup>.

O ânimo de Maquiavel buscava uma causa clara para dirigir o ódio e o desespero nos quais se encontrava e acabava por ignorar, segundo Chabod, questões como as mutações nas formações dos corpos táticos, na disciplina e na técnica de guerra desde a Roma Antiga, as novidades nas forças políticas e econômicas da Europa, fato este que

---

<sup>100</sup> CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. México, DF: Fondo de Cult. Económica, 1984, pp. 79-81.

<sup>101</sup> ‘Nova Itália’ fica entendida como a nação advinda da unificação territorial da península, intento de Maquiavel aceito por Chabod.

<sup>102</sup> CHABOD. Op. Cit. pp. 82-3.

<sup>103</sup> Idem, pp. 83-4.

acarretava em alterações profundas nas capacidades de luta dos diferentes Estados Nacionais, ignorava as diferenças entre e o mercenarismo dos exércitos que atuavam na península ante os que atuavam em outras localidades e, por fim, relevava a diferença entre questões políticas e questões militares, unificando ambos os aspectos como uma única e proeminente razão para explicar os problemas da península itálica<sup>104</sup>.

Desse modo, a miséria dos territórios italianos se daria por um motivo geral, a decadência militar, e diversos outros fatores passavam a ser ignorados no pensamento do secretário florentino. Tal fixação impediria que Maquiavel buscasse causas mais profundas para a corrupção nos territórios italianos. Frente a religião, por sua vez, Maquiavel detinha uma fé plenamente política, enquadrada nas leis e ordens do Estado, sendo que a importância da fé não está na necessidade da alma do homem em algo para apoiar sua inquietude, mas no caráter prático que deriva dela, construindo um freio para a corrupção e tornando-se algo que ordena a vida coletiva. Sua forte hostilidade geral contra o papado, motivo da criação de Frei Timóteo em “*A Mandrágora*”, respondia à opção política de Maquiavel contrária à força que o papado detinha, que freava quaisquer avanços rumo a unificação e, além disso, pressupunha um forte belicismo<sup>105</sup>.

Chabod conclui que Maquiavel é um “apaixonado idealista” que vislumbra no passado romano alguns ideais, em especial o ideal das armas para a grandeza. Porém, é um apaixonado irrealista, pois sua “interpretação” e valorização histórica contém diversos erros, em especial a falta de consideração de diversos fatores que teriam desencadeado as decadências que ele sugere com fatais para a península itálica. Maquiavel é caro para Chabod a fim de representar o republicanismo que se opõe aos pensamentos fascistas que lhe imputavam. Mas, em última análise, a concepção de Chabod sobre Maquiavel visa a península itálica do Renascimento e define Maquiavel de forma crítica como um idealista.

O idealismo que Chabod pressupõe em Maquiavel se estabelece no âmbito histórico. A “romantização política” desse idealismo se dá com Maurizio Viroli. Professor emérito de política na Universidade de Princeton (EUA), professor de teoria do governo na Universidade de Austin, no Texas (EUA), professor de comunicação política na Universidade Suíça-Italiana em Lugano (SUI) e consultor da presidência da

---

<sup>104</sup> Ibidem, pp. 84-9.

<sup>105</sup> Idem, pp. 89-90.

república italiana, Viroli funda suas pesquisas em torno da teoria política, da história do pensamento político, do republicanismo clássico, sendo especialista nos pensamentos de Maquiavel e Jean-Jacques Rousseau<sup>106</sup>. Viroli estuda ainda a relação entre a religião e a política, o patriotismo, o constitucionalismo, a retórica clássica, a comunicação política, a cidadania e a educação cívica.

As obras de Viroli sobre Maquiavel tratam desde o “Deus” de Maquiavel (“*Machiavelli’s God*”), passando por uma interpretação de “*O Príncipe*” (“*Redeeming The Prince*”) e uma indicação da forma de ler o secretário florentino (“*How to Read Machiavelli*”). Ainda que todas abordem o autor de maneiras que poderíamos tratar, neste texto nos interessa a abordagem do livro “*O Sorriso de Nicolau*”<sup>107</sup>, onde Viroli traz uma biografia do secretário florentino, passando através da vida e da formação de Maquiavel. O texto em si, sendo uma biografia, foca mais no percurso de Maquiavel como diplomata, político e mesmo escritor, sem parecer lograr grandes interpretações acerca das teses de Maquiavel, porém, em seu final, Viroli traz suas percepções sobre o pensamento do secretário.

Em entrevista dada no ano de 2002, Viroli afirma ser impossível analisar os trabalhos intelectuais de Maquiavel sem saber o tipo de pessoa que Maquiavel teria sido no território da História e do amor<sup>108</sup>. Dessa maneira, o “sorriso” de Maquiavel, descrito no título da obra, é observado ao longo do texto como se tratando de uma resposta às misérias da vida, a fim de não se deixar vencer pelo sofrimento, desprezo, melancolia, homens e fortuna, para os quais Maquiavel não teria dado a satisfação de o ver chorar.

---

<sup>106</sup> A principal obra de Viroli sobre Rousseau denomina-se “*Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*”. Viroli sugere na obra que, dentre todos os temas de Rousseau, aquele que converge diferentes interpretações em um consenso mútuo diz respeito a valorização da noção de ordem política ou da formação de uma sociedade bem ordenada. Uma vez que a relação homem e natureza tange a ordem natural temos que em uma sociedade bem ordenada a relação se dá entre os homens e seu espaço de convivência comum. No limite, a noção de sociedade bem ordenada é uma transposição do modelo de ordem natural, o que leva a correspondências imagéticas entre a ordem natural e a ordem política. Em ambos, a busca final é a preservação do todo.

<sup>107</sup> VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2002. 309p.

<sup>108</sup> “Despido, florentino continua maquiavélico”, Folha de São Paulo, Caderno “Ilustrada”, 16 de Novembro de 2002, Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1611200209.htm>, acesso em: 15 de julho de 2019.



Mais que isso, o “sorriso”, este visto em sua escrita, era a forma de Maquiavel mergulhar na vida, com a defesa apaixonada da liberdade e da igualdade civil, algo extremamente forte em seu caráter. Mais que isso, seu sorriso carregaria um profundo senso de compaixão, que lhe fazia amar a variedade do mundo e era a base de seu amor à pátria<sup>109</sup>.

Citando a “*Exortação à penitência*” de Maquiavel, Viroli traz o que entende como a compaixão benigna em Maquiavel. A compaixão que “não inveja, não é perversa, não se envaidece, não é ambiciosa, não busca a própria comodidade, não desdenha, não pensa mal, não se alegra com o mal, não goza as vaidades, tudo sofre, tudo crê, tudo espera<sup>110</sup>”, seria a chave para o entendimento sobre a visão de mundo de Maquiavel. Isso revela a atitude predominante de Viroli frente a Maquiavel, uma vez que o trecho citado das exortações carrega a intertextualidade em seu âmago, refletindo o capítulo treze da primeira carta do apóstolo Paulo aos Coríntios.

Desse modo Viroli busca no modelo de escrita de Maquiavel um outro autor, para além do que as más visões compreendiam ao definir o autor florentino como maquiavélico, no sentido pejorativo. Viroli acaba trazendo uma defesa de Maquiavel como autor político mas, no limite, sugere um Maquiavel aliado a percepções políticas de caráter “romântico”, o que fatalmente é uma inovação, mas, mais que isso, pressupõe também a criação de um Maquiavel “ideal”, com traços sonhadores, que escreve visando a supracitada compaixão e que se afasta do cenário pragmático e da crueza que lhe era imposta.

Nesse sentido, se nos atermos ao fato de Viroli ter em Rousseau e no Republicanismo duas de suas especialidades, a visão da compaixão na política como uma “virtude” encontra eco exatamente nas percepções políticas de Rousseau e que se tornam caras à Revolução Francesa, por exemplo<sup>111</sup>. Com isso, as percepções de Viroli sobre Maquiavel tendem a se apresentar próximas ao idealismo que Hannah Arendt questiona e ainda revelam intentos de Viroli ao “buscar” Maquiavel como um expoente de percepções políticas valoradas pelo intérprete.

---

<sup>109</sup> Ibidem, pp. 295-6.

<sup>110</sup> Idem, p. 296.

<sup>111</sup> AMADEU JUNIOR, Celso Antonio. Liberdade e Igualdade na conformação do ideário políticos das revoluções francesa e americana: um estudo do pensamento liberal. Monografia [Iniciação Científica] – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas. 2016. 97p.

A “romantização”, que aqui admitimos como idealização, de Maquiavel acaba aparecendo para além de Viroli. Porém, o “*mundo ideal*”, por vezes pode ser negativado, como no caso da interpretação de Renzo Sereno. Professor de Teoria Política e Relações Culturais na Escola de Estudos Internacionais Avançados da Universidade Johns Hopkins e pesquisador no campo dos estudos políticos, Sereno teve inclinações ao campo da psicanálise, o que lhe traz aqui, devido a sua interpretação de Maquiavel, no artigo “*A Falsification by Machiavelli*”<sup>112</sup>. Sereno começa o artigo falando sobre uma determinada carta de Cesare Borgia, cujo conteúdo a princípio é irrelevante, que teria sido copiada<sup>113</sup> por Maquiavel. Seu intuito central é entender o porquê Maquiavel teria feito tal cópia pois, a partir desse entendimento, crê ser possível entender toda a ideia de Maquiavel, através do que define como “uma viagem na mais extraordinária mente”<sup>114</sup>.

Serenó começa analisando o tempo de vida pública de Maquiavel e Cesare Borgia. Segundo Sereno, a “união” de ambos, na vida pública, teria se restringido a, no máximo, três anos. Mais que isso, sugere que as “conquistas” de Borgia, especialmente à frente da Romanha, tão caras a Maquiavel e descritas como monumentais, se baseiam muito mais no “prestígio mundano” do pai de Cesar, Rodrigo Borgia, o famoso Papa Alexandre VI. Analisando outras ações de Borgia, tal como um jantar em que busca matar opositores, Sereno nota que, em geral, estas não alteram destinos e nem se tratam de alguma nova ação excepcional, tendo todas já sido feitas por alguém maior que Borgia<sup>115</sup>. A “essência” de Borgia, de modo geral, estaria conectada em uma busca desesperada pelo afeto do pai.

A sugestão de Sereno, que advém desta análise de Borgia, é que a admiração de Maquiavel por Borgia, não diz respeito a este, mas àquele por si mesmo. Tendo sempre estado perto dos grandes, mas não verdadeiramente próximo, sua apologia a um grande

---

<sup>112</sup> SERENO, Renzo. “A Falsification by Machiavelli.” *Renaissance News*, vol. 12, no. 3, 1959, pp. 159–167.

<sup>113</sup> Sereno usa o termo “copiar” ao longo do texto ao se referir a carta que teria sido copiada por Maquiavel. Porém, no título do artigo o termo “falsificação” é utilizado. Podemos apenas conjecturar as motivações para tal distinção, porém, analisando a conclusão que Sereno chega, o termo “falsificação” carrega em si um julgamento de valor frente as ações de Maquiavel, não somente sobre a suposta cópia, mas também em termos psicanalíticos.

<sup>114</sup> SERENO. Op. Cit. pp. 159-162.

<sup>115</sup> Idem, p. 162.

lorde sem amigos tornaria possível para Maquiavel acreditar que possuía um status que sempre sonhou, mas que sempre lhe escapou. Tendo tido Borgia como o único amigo entre os “grandes”, à revelia do desprezo universal à Borgia, Maquiavel não constrói um julgamento amoral ou experimental, mas, tão somente, tendo sido incapaz de construir uma carreira de sucesso para si mesmo, acaba por inventar uma carreira de sucesso para Borgia. Copiar sua carta, então, responderia ao processo.

No fim, o discurso político de Maquiavel e todo o enredo de “*O Príncipe*”, tem toda uma aparência de lógica devido aos conflitos internos, fantasias e ressentimentos que Maquiavel possuía<sup>116</sup>. Dessa maneira a interpretação de Sereno cai em uma chave psicanalítica. Maquiavel, frustrado com sua própria posição, constrói um modelo ideal a partir de Borgia para se validar mentalmente e crer que sua posição na península itálica seria maior do que de fato era, uma vez que julgava não ter o reconhecimento que merecia. O que Sereno acaba por construir se trata de um Maquiavel ideal em “chave oposta”, negativa, que minimiza o valor do secretário florentino e, até mesmo, das percepções humanistas que lhe cercam.

### **Conclusão**

É inegável que a teoria política de Maquiavel ganhou notoriedade tal que, através dos séculos posteriores, acabou por gerar as mais diversas interpretações. Aliado a isto, a teoria política como um todo acabou ganhando novos contornos conforme o mundo mudava. A lógica idealista e a lógica realista dentro da política ganharam seus contornos mais definidos a partir do século XVIII, especialmente em vistas da Revolução Francesa, posta em contraposição a Revoluções como a Americana ou mesmo as revoluções inglesas. Todos os movimentos ocorridos dentro do campo da teoria política acabavam trazendo de volta os ensinamentos de Maquiavel. Este capítulo que apresentamos visou entender parte desses movimentos dentro das supracitadas lógicas entendidas a partir da concepção de Hannah Arendt.

Torna-se questionável, é claro, o quanto a concepção de Arendt, contextualmente falando, também não carregaria muito da própria autora e pouco dos conceitos trabalhados. A questão aqui nem se dá a partir de definir se isso teria ocorrido ou não, mas mostrar o quanto adequar interpretações ou autores a conceitos previamente “definidos” seria problemático.

---

<sup>116</sup> Ibidem, pp. 163-7.

Vejamos a questão do realismo político. Trouxemos Bacon e Fichte como interpretes que sugerem um Maquiavel realista. Cada qual a seu modo, ambos trazem esse Maquiavel alinhado com a “verdade efetiva”. É fato, como notamos, que existe um distanciamento temporal entre os autores o que, em tese, impossibilita a historicidade na análise, a partir dos dois nomes que trouxemos. Entretanto, nossa busca aqui é entender como as interpretações de Maquiavel olham para lugares onde Maquiavel não está, fazendo dele intérprete de outros tempos que não o seu. Nesse sentido, através de Bacon e Fichte podemos perceber o suposto realismo de Maquiavel novamente atrelado à percepção da realidade dos autores.

Bacon, teoricamente um defensor da evolução da ciência e do método indutivo, buscou Maquiavel para mostrar nele alguém que, ao mostrar o mal, acabava por tornar possível o bem. Ou seja, através da vista da realidade e da política quase como experimentação, Maquiavel seria o realista que nos mostra como proceder no mundo. Entretanto, o meio em que Bacon se insere tem questionamentos próprios para os quais Maquiavel aparece como uma “resposta” possível. Fichte, por outro lado, perpassado pela Revolução Francesa, trouxe um Maquiavel que ensinado a arte política, arte mediadora segundo Fichte, tornaria possível transitar entre a Razão e a Realidade e desse modo existir de fato. No limite, esse Maquiavel tornaria possível resolver os problemas aos quais Fichte se relaciona, a dizer, a questão das disputas transnacionais no Século XIX.

Mas, mais importante do que as questões que cercam Fichte e Bacon, se trata do próprio conceito de realismo. O “real” para Bacon é a experimentação, o “real” de Fichte seria a própria existência e o “real” de Hannah Arendt é político, experimentado na ação revolucionária americana. No limite, a própria crítica ao idealismo em Arendt se baseia em Platão, este, de modo geral, filosoficamente entendido como um realista. O que fica, portanto, é que dizer que Maquiavel era um realista não diz, no final, quase nada. O que realmente importa é entender qual é o realismo que está sendo colocado sobre Maquiavel.

Quando dissemos que Gramsci era a ponte entre dois mundos, não foi por acaso. A interpretação de Gramsci sobre Maquiavel responde a percepções políticas inerentes ao seu pensamento Marxista, mas, sugerir esta interpretação como real ou ideal depende de quem lê Gramsci. O “príncipe revolucionário” pode ser o maior idealismo do mundo se for analisado, por exemplo, por um liberal ou o maior realismo se analisado por um

Marxista. Novamente, não importa definir para qual lado da balança pende Maquiavel, mas entender quais os pressupostos que governam cada leitura específica sobre o florentino e, desse modo, compreender que em cada uma dessas leituras, encontraremos mais dos leitores e intérpretes do que do próprio Maquiavel.

Em se tratando do idealismo, temos como intento com os autores analisados mostrar os diversos “graus” de idealismo que se aplica em Maquiavel. Chabod traz dois caminhos distintos na sua análise. O primeiro, marcado pelo contexto, explora Maquiavel no âmbito da discussão sobre nação, discussão na qual Chabod está envolvido. O “Estado-Nação” de Maquiavel serve a Chabod como um caminho de dissociação da Nação com o Estado, a primeira muito mais espiritual e o segundo muito mais ligado a homens. A dissociação principal, no fim, se dá entre Chabod e correntes Fascistas, como Gentile, que davam proeminência ao Estado frente a Nação. Porém, ainda que lhe seja útil neste aspecto, Chabod conclui Maquiavel como “irrealista apaixonado”, por relevar questões maiores do âmbito da península itálica da época.

O “ideal” de Chabod olha para a política de forma fria e temos outro “ideal” em Viroli que traz um Maquiavel olhando para política de maneira romântica, através de seu sorriso que supera as mazelas do mundo e de seu tempo. Notamos a existência de uma “compaixão política” que remete muito mais à Revolução Francesa do que ao Humanismo Cívico. Sereno, ao trazer um Maquiavel completamente frustrado que escreve para tentar superar essa frustração, nos vale para exemplificar a “exacerbação” de um possível idealismo em Maquiavel, que, no limite, se torna algo esdrúxulo. De todo modo, os “graus de idealismo” se apresentam.

Conclui-se que a teoria política se modifica conforme a percepção. Porém, talvez o grande ponto que estas análises nos deixam é a percepção clara da importância de entendermos a que se refere um conceito que busca definir um autor como Maquiavel. No fim, a lição que parece ficar é a de que dizer que Maquiavel é idealista ou realista não diz absolutamente nada. Colocar um autor como o secretário florentino em uma “caixinha”, seja definida por Arendt ou por outro pensador, simplesmente limita a real expressão do pensamento de Maquiavel.

## Capítulo 3

### A ética e a religião em Maquiavel

Para tratar os conceitos de ética e religião na teoria política de Maquiavel é necessário cuidado. Primeiramente, o cuidado básico da escrita historiográfica, a dizer, evitar o anacronismo, uma vez que a noção de ética e os princípios religiosos, de modo bastante amplo, “sofrem” com o tempo e com o meio em que estão sendo explicados. Desse modo, buscar a ética e a religião em Maquiavel significa primeiro entender o que são tais valores para aquele que busca. Mas, o caráter excepcional de ambos se dá, especialmente, por se tratarem da grande fonte de dualidades no pensamento do secretário florentino.

O grande marco dessa relevância se dá no aspecto religioso da obra de Maquiavel, especialmente a partir das leituras feitas pelo teatro elisabetano. Tanto dramaturgos como eruditos proeminentes neste teatro trazem a visão mais comum atribuída à Maquiavel, a dizer, a ideia deste como um homem inspirado pelo Diabo para levar os homens à ruína, “o grande subversivo”, “o professor do mal”.

Segundo Grattan Freyer, a obra de maior impacto contra Maquiavel no século XVI se trata da “*Countre-Machiavel*”, publicada anonimamente em Lausanne em 1576 e posteriormente atribuída ao Huguenote Francês, Innocent Gentilet. Partindo de um exame minucioso das obras de Maquiavel, Gentilet traria uma ideia de origem divina da soberania temporal e, através de máximas inicialmente conectadas a autoridade das escrituras e da tradição, acaba por se opor ao pensamento de Maquiavel baseando-se em acontecimentos históricos<sup>117</sup>. A tradução da obra de Gentilet seria uma das mais importantes contribuições e influências a determinar a atitude da Inglaterra Elizabetana frente a Maquiavel.

É preciso notar, entretanto, que as percepções negativas acerca de Maquiavel nascem sob o pano de fundo de intensas guerras religiosas na Europa, marcadas ainda por momentos muito específicos, tais como a Noite de São Bartolomeu. Nesse cenário, pensadores como Jean Bodin tratam de se opor às dinâmicas conceituais do poder através da quais Maquiavel discute tanto o governo autocrático com o republicano.

---

<sup>117</sup> FREYER, Grattan. “The Reputation of Machiavelli”. *Hermathena*, no. 56, 1940, pp. 157.

Assim, joga-se sobre Maquiavel o baluarte da tirania e, ainda, um suposto ateísmo<sup>118</sup>. Bodin se atenta em achar as bases jurídicas, com garantias adequadas para sustentar o poder. Nele, conclama as pessoas a perceberem o “repositório ordenado divino” de toda a autoridade temporal, finalizando a oposição a um conceito dinâmico de política que se aplicaria a Maquiavel.

Em relação ao teatro, a peça que mais caracteriza a explosão do momento contrário a Maquiavel é “O Judeu de Malta” de Christopher Marlowe. No prólogo da obra, o autor insere o próprio Maquiavel como alguém com profundo desprezo pela religião e adorador da inteligência somente.

Em suma, as concepções que se constroem como as mais proeminentes da visão religiosa de Maquiavel datam de tal período e acabam por demarcar construções posteriores. Porém, veremos que tais percepções também são contrapostas e a denúncia da historicidade das análises vem à tona. No limite, acaba mesmo por respingar no campo ético, uma vez que este responde, quase que necessariamente, à questão religiosa, uma vez que o âmbito de análise fica, de maneira geral conectado à ideia da relação entre a ética, entendida no sentido de moralidade, e a política.

### **1. Maquiavel anticristo**

O autor norte-americano Hiram Collins Haydn foi editor da revista “The American Schollar” e fundador da “Atheneum Publishers”, sendo tido como um grande nome da editoração norte-americana. Haydn, por outro lado, não se tratava de um historiador, uma vez que suas principais obras são romances, sendo sua especialidade a literatura do século XVII inglês. Sua obra de maior alcance, denominada “The Counter-Renaissance<sup>119</sup>”, discute a literatura das contracorrentes renascentistas com o viés da história intelectual. Nessa obra, Haydn trata de Maquiavel.

Em seu texto, Haydn considera que Maquiavel, especialmente em “O Príncipe”, teria construído uma analogia biológica para o Estado definindo-o como um organismo. A evidência disso seria que a obra de Maquiavel mostraria sua consideração da cidade de Florença como sendo equivalente a uma “pessoa doente”<sup>120</sup>. Com essa sugestão,

---

<sup>118</sup> Ibidem, 158.

<sup>119</sup> HAYDN, Hiram Collins. The counter-Renaissance. New York, NY: Scribner's, 1950.

<sup>120</sup> Idem, p. 425-6.

Haydn sugere que Maquiavel inverte uma lógica teológica medieval. O medieval olharia para o natural e buscaria nele seus propósitos. Maquiavel, por sua vez, tomaria o Estado, um artefato humano, social e político, e o reduziria biologicamente a uma agência orgânica de ordem natural. Ao olhar para tudo, especialmente a política, como parte da natureza, a *virtù* e a saúde se tornam processos de eficiência de acordo com uma norma particular pré-estabelecida. Dessa maneira, Maquiavel se tornaria um naturalista<sup>121</sup>.

Ao enxergar que Maquiavel analisa a história em ciclos e não como uma simples progressão, tal como o cristianismo faz, Haydn sugere uma volta à teoria grega dos ciclos, de Platão e Políbio. Nesse cenário, para Maquiavel toda a história seria baseada em fatos, observações e experiências pessoais. Qualquer menção a leis naturais, justiça natural, estados fundados sob as leis de Deus, seriam incidentais<sup>122</sup>. Com isso, Haydn liga a percepção da deusa fortuna em Maquiavel com o Deus que premia a predestinação em Calvino e Lutero. Ao citar que Maquiavel trata da deusa como “*she*” e “*her*” e ao atribuir a esta “*wishes*”, “*designs*” e “*aims*”, personificando e deificando a mesma, Haydn sugere que o secretário florentino traz uma típica tomada estoica<sup>123</sup>.

O estoicismo recebeu influência de Sócrates, além da escola filosófica Epicurista. O mundo, para os estoicos, era aquele que podia ser observado (valorização do racionalismo). Portanto, o homem deveria dedicar-se ao conhecimento para entender a ordem e o funcionamento do cosmos. Isso tenderia a certo desprezo aos problemas e dificuldades da vida e a valorização do ensino da ética e do pensamento que leva à reflexão. No limite, a felicidade seria o objetivo principal da vida humana e a virtude o caminho principal para a vida feliz. Surge então uma relação entre felicidade e vida em harmonia com a natureza. O autocontrole seria a forma de superar os sentimentos e pensamentos destrutivos (desarmônicos). Finalmente, no estoicismo nega-se e despreza-se os prazeres (hedonismo). Neste ponto, o estoicismo se diferencia do epicurismo. Para os estoicos, Deus não é o criador de tudo, mas sim está presente em tudo. Ele é o próprio universo (princípio do *logos divino*). Desta forma, o universo é governado por uma razão divina e natural. Neste contexto, o ser humano faz parte do cosmos.

---

<sup>121</sup> Ibidem, p. 427.

<sup>122</sup> Idem, p. 429-430.

<sup>123</sup> Idem, p. 439.



Voltando a Haydn, este ao ver em Maquiavel ligações com o Estoicismo e, especialmente, notando inclinações naturalistas e negações a princípios chave do Cristianismo, sugere que o autor fosse um “anticristão” e seu texto um ataque à Igreja e seus princípios, defendendo uma visão pagã da vida. O ponto central da análise de Haydn se dá, como dissemos antes, no fato deste não ser um historiador e sim um literato, especialista no século XVII inglês. Ou seja, Haydn é especialista na literatura do teatro elisabetano que, como vimos, trata-se do momento que define a visão mais comum atribuída a Maquiavel, a dizer, a visão de um anticristão. A leitura de Haydn perpassa pelo filtro do tempo em que se especializou. Dessa maneira, muito provavelmente este caiu na retórica de Maquiavel, deixando percepções outras influírem na sua própria percepção do autor florentino.

Ainda que Haydn se escore na concepção elisabetana ao analisar Maquiavel, o olhar que define o secretário florentino como “anticristo” possui outras nuances, como vemos, por exemplo, em Giuseppe Prezzolini. Jornalista, escritor e editor italiano, Prezzolini morreu aos 100 anos de idade em 1982, tendo fundado e dirigidos jornais, revistas, casas editoriais e, em todos estes âmbitos, buscado ativamente romper a barreira entre o mundo e o trabalho intelectual. Prezzolini se posta como um cidadão ativo na Itália, especialmente a partir de 1908 com a revista *La Voce*, onde passa a traçar um movimento crítico ao homem político do momento, segundo ele, incapaz de guiar um país em um momento histórico complexo e difícil. No manifesto do primeiro número da revista define sua missão como “denunciar e combater”. Doravante, conserva um movimento de crítica construtiva ao confrontar a situação política, social e intelectual da Itália. Prezzolini, inclusive, participa dos conflitos da primeira guerra mundial, inicialmente como instrutor das tropas e, posteriormente, como soldado.

Em outra fase de sua carreira, Prezzolini muda seu “território intelectual” para os Estados Unidos, em 1940 e, em 1948 passa a ser professor emérito da Universidade de Columbia, voltando quatro anos depois à Itália para publicar suas obras. Neste cenário, em 1954, surge “*Machiavelli Anticristo*”<sup>124</sup>. Prezzolini foca neste texto na vitalidade das ideias de Maquiavel nos tempos presentes, sendo um livro sistemático, mas não excessivamente escolar, permitindo que Maquiavel emergja total e compreensivamente.

---

<sup>124</sup> PREZZOLINI, Giuseppe. *Machiavelli Anticristo*. Gherardo Casini Editore, Roma, 1954.

Dividindo o livro em sete partes, Prezzolini baseia sua tese na ideia de que nenhum pensador foi tão mal compreendido quanto Maquiavel, sendo que ignorância, desconfiança, preconceito político e religioso e o medo de quaisquer teorias pessimistas são os principais motores dessa má compreensão. Para Prezzolini, entretanto, Maquiavel tem “culpa” neste cenário, uma vez que não apresenta suas ideias de forma clara e sistemática. Prezzolini toma, então, para si o trabalho de explicar os conceitos de Maquiavel - estado, poder, *virtù*, fortuna, liberdade, religião, natureza, educação -, utilizando-se de ampla documentação. Como exemplo, podemos citar a interpretação acerca da ideia de Estado, que recai sobre o naturalismo Florentino, o determinismo e mesmo questões médicas, algo muito próximo da percepção que vimos em Haydn<sup>125</sup>.

Prezzolini, como sugere o título, define o aspecto básico do pensamento de Maquiavel como sendo seu anticristianismo. Muito antes e mesmo depois de Maquiavel, diversos pensadores teriam atacado os vários dogmas da cristandade, movendo fortes objeções a doutrinas como a Encarnação, a Trindade e os Milagres, e trazendo para si alcunhas um tanto indesejadas. Mas, sugere Prezzolini, a exceção de Maquiavel (e, possivelmente, Nietzsche, no século XIX), nenhum se opôs ao cristianismo com base em sua moralidade. Maquiavel consideraria este inaplicável a vida política que, por sua vez, seria a mais alta atividade humana<sup>126</sup>.

Prezzolini sugere que o fenômeno “Maquiavelismo” veio após a morte de Maquiavel. Em sua vida, suas doutrinas provocaram no máximo assombro, não antagonismo. Este é visto por Prezzolini a partir das opressões a católicos, protestantes e minorias políticas durante a formação dos grandes poderes europeus (Inglaterra, França e Espanha) no tempo de Maquiavel. No caso inglês, Prezzolini enxerga talvez a mais dual e hipócrita consideração acerca de Maquiavel, uma vez que abertamente o condenam como advogado do Diabo, como vimos no teatro elisabetano, mas “secretamente” estudam-no, respeitam-no e seguem-no nas práticas políticas<sup>127</sup>.

De maneira geral, a visão “anticristo” de Prezzolini sob Maquiavel não se funda sobre uma questão excessivamente voltada à fé, mas, mais precisamente, se define a partir da forma distinta com que Maquiavel se opõe ao cristianismo, forma essa que

---

<sup>125</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>126</sup> Idem, p. 31.

<sup>127</sup> Idem, p. 450-6.

seria exceção frente a outras oposições e, mais ainda, muito mais agressiva, uma vez que voltada à moral. Sendo Prezzolini um patriota que, em suas publicações visava o homem político de uma Itália, para ele, conturbada, a visão “negativa” sobre Maquiavel, em sua essência, traz mais uma defesa do que uma negação do secretário florentino. Maquiavel tinha suas próprias perturbações políticas que, no limite, o fazem escrever visando a península itálica e com forte oposição ao papado. Prezzolini enxerga este fator e percebe que a construção pejorativa sobre Maquiavel responde muito mais a preconceitos do que a própria visão do autor florentino. A diferença para Haydn se posta exatamente neste ponto, uma vez que Haydn se firma sobre preconceitos. No limite, Prezzolini “emula” Maquiavel em seu próprio tempo e sua interpretação analisa a profundidade do autor e a simplicidade das interpretações que o impregnam de um espírito antirreligioso.

## **2. Maquiavel cristão**

Como de praxe, em se tratando das análises sobre Maquiavel, a oposição ao anticristianismo aparece na forma da observação de um Maquiavel cristão. Como vimos, a atitude contrária à religião no secretário florentino responde a um âmbito mais restrito à fé propriamente dita e a algo mais amplo, envolto pelo cenário da península itálica de seu tempo e de uma oposição ao papado. O curioso nas interpretações é que, além da oposição comum, mesmo as nuances tendem a oposições. Vejamos por exemplo, Leslie J. Walker. O autor americano, reitor de Oxford e professor reformado de filosofia medieval traz suas contribuições sobre Maquiavel na tradução que faz dos “Discursos”, onde, através de notas e introdução, demonstra sua própria tese sobre o secretário florentino.

A preocupação e o olhar de Walker se voltam para a fé de Maquiavel<sup>128</sup>. Como explicar, especialmente levando em conta seu foco no texto mais denso de Maquiavel, o quase inerente paradoxo de um olhar tão voltado a Roma pagã e, ao mesmo tempo, de um humanista cercado de percepções cristãs. Walker começa definindo a atitude básica de Maquiavel frente à religião como sendo curiosa. Para o autor, por um lado Maquiavel parte da insistência de que a religião é necessária para a manutenção de um Estado e que este não estará seguro sem a presença e encorajamento da religião, e por outro lado,

---

<sup>128</sup> WALKER, Leslie J. *The Discourses of Niccolo Machiavelli*. Translated with an introduction and notes. New Haven: Yale University Press. 1950. pp. 114-9.

sugere que a religião só tem relevância como instrumento do Estado para se “guiar as massas” à realização dos preceitos estatais. Porém, Walker observa claramente que, considerando-se a religião onde Maquiavel nasceu e cresceu como mais incisivamente criticada, essas críticas são diretamente transmitidas à política do papado e, mais ainda, à imoralidade presente na corte Italiana e em seus altos eclesiásticos. Para Walker, na visão de Maquiavel, isso não só nulifica os ensinamentos morais da Igreja como também causa tão grandes escândalos que, permitindo a queda da cristandade, permite a ascensão de doutrinas outras, tal como o reformismo de Lutero.

Acerca do espírito da religião, Walker primeiramente nota que Maquiavel fala com sincero respeito. Desse espírito, a questão ritualística é o primeiro ponto que Maquiavel traz à tona. Segundo Walker, Maquiavel vê distinções entre os rituais cristão e pagão. O primeiro, “delicado, porém impositivo”, o segundo “pomposo e magnífico”, porém também muito mais “sangrento e feroz”. Maquiavel teria presumido que ritos orientais introduzidos no Império Romano levaram a este cenário. A sugestão de Walker se dá sobre a ideia de que um florentino educado não aprovaria tal cenário de ritos “exagerados” e muito provavelmente, à revelia de sua conexão com a religião Romana, não caberia de fato a Maquiavel a inserção no contexto florentino de tais ritos

A segunda questão que funda o espírito da religião é a doutrina. Maquiavel sugere que o cristianismo glorifica a contemplação e não a ação, se opondo à concepção humanista da *vita activa* ciceroniana. Desse modo, o cristianismo do seu tempo é assinalado pela humildade e abnegação, enquanto o paganismo se voltaria ao magnânimo, à força corporal e a tudo que encoraje grandes ousadias. O segundo modelo seria capaz de dar ao homem a noção de defender e exaltar sua pátria, levando ele próprio a defendê-la. Maquiavel, então, atenta ao fato de que a educação religiosa de seu tempo teria negligenciado este aspecto do paganismo resultando com que o amor à liberdade largamente fosse desaparecendo. Segundo Walker, no contexto em que Maquiavel escreve, levar uma população oprimida à revolta não faria sentido, uma vez que a política de Júlio II era mais prática e humana, agindo contra os tiranos e colocando no governo aqueles que acreditava serem mais benéficos às cidades, ainda que isso significasse uma ação papal deliberada, o que não seria bem visto por Maquiavel.

De maneira geral, a conclusão de Walker é que, se considerarmos os contemporâneos de Maquiavel, este seria de fato um grande pagão. É certo que Maquiavel admira a religião da Roma Antiga, e isso não somente por crer que um estado não subsiste sem religião mas também por ver que esta é mais relevante por servir aos propósitos políticos, uma vez que o Cristianismo não é planejado para os Homens de Estado e seus dogmas não são facilmente adaptáveis a fins políticos. Porém, o que Walker enxerga é que Maquiavel não rejeita qualquer outra doutrina cristã e nem sugere que a Igreja esteja errada. Simplesmente, seu espírito político e o Cristianismo são incompatíveis. Se o Cristianismo prega paz, Maquiavel prega a expansão pelas armas. O Cristianismo deprecia a violência e olha para a fraude com abominação. Maquiavel vê a violência como necessária em certos cenários e a fraude como preferível em algumas circunstâncias para atingir determinados objetivos. Maquiavel fala da Igreja e do Cristianismo com respeito, suas considerações negativas estão voltadas ao papado e, especialmente, aos Estados papais “atemporais” o que desperta sua antipatia aos clérigos. Walker conclui com a ideia de que Maquiavel acreditava sim em Deus, certamente recebeu seu último sacramento em seu leito de morte e pediu um padre ao seu lado, no fim. Maquiavel era um cristão e não um pagão. Mas um cristão um tanto quanto peculiar.

Assim, o Maquiavel cristão de Walker e o Maquiavel anticristão de Prezzolini, ainda que pareçam oposições, buscam argumentos no mesmo cenário, o contexto florentino e, especialmente, na oposição de Maquiavel ao papado. Isso nos mostra duas visões que amplificam o debate indo além do termo taxativo acerca da fé de Maquiavel. Por outro lado, assim como a visão de Haydn foca na dita falta de fé e na oposição do teatro elisabetano a Maquiavel, temos em Roberto Ridolfi a posição do Maquiavel cristão com foco na fé propriamente dita. O italiano Ridolfi, ao lado de Mauricio Viroli, é considerado um dos grandes biógrafos do secretário florentino e na “*Biografia de Nicolau Maquiavel*<sup>129</sup>”, traz o florentino despido e analisado, mas, principalmente, traz o conceito do “profeta desarmado” para o entendimento de Maquiavel.

O “problema” da fé de Maquiavel vem à tona no texto no trecho “*Ainda a propósito da não ocorrida conversão de Maquiavel*<sup>130</sup>”. Neste trecho, Ridolfi analisa

---

<sup>129</sup> RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo, SP: Musa, 2003.

<sup>130</sup> Idem, pp. 471-3.

uma suposta carta de Piero Machiavelli ao tio, Francesco Nelli, na qual teria anunciado a morte do pai, morte descrita como a de um “cristão em seu leito”. Ridolfi analisa a carta e constata sua aparente falsidade, uma vez que, olhando-se para a data, percebe-se um “X” (10 anos) a mais. Bandini, primeiro nome que teria publicado a tal carta, teria “corrigido o erro”. A tese que Ridolfi apresenta é de que Bandini é o próprio autor da falsificação, utilizando-se da cópia da imitação, na Biblioteca Florentina e da assinatura de Piero.

Ridolfi acaba por admitir a falsificação, ainda que a considere uma possibilidade e não uma certeza, resultando em sua observação acerca de Maquiavel: distinguindo o homem Maquiavel do cientista político Maquiavel, Ridolfi define que o secretário Florentino não foi um “(...) *pegajoso cristão como Alderisio, foi um cristão do Renascimento, batizado na pia do belo San Giovanni, mas também nas fontes pagãs do humanismo. Um cristão não diferente de tantos outros de sua época*”. Do que se trata, portanto, é do entendimento do que era a religião do secretário florentino, com suas luzes e sombras, capaz, como Guicciardini e Vettori, de escrever contra a Igreja, mas também, dada a maior religiosidade de seu espírito e por sua apaixonada natureza, de repentinas transições, mudanças. Cristão assim, um pouco confuso para se entender, mas sempre cristão. Suas lógicas políticas, segundo Ridolfi, não devem identificar o homem Maquiavel no que concerne ao “Reino de Cristo” - “Meu reino não é deste mundo”, disse Cristo -, visto que a lógica da ciência política é simplesmente “feia”.

“O profeta desarmado<sup>131</sup>” de Ridolfi, responde à construção da lenda do “maquiavelismo”. Para Ridolfi esta lenda está mais para um conluio, nascido do ódio, especialmente em território francês, aliado ao pano de fundo das guerras religiosas. Maquiavel levou a culpa por ter estudado as leis da “ciência ruim” e dessas leis outros homens terem feito mal-uso. Ridolfi ressalta, ao colocar a pátria como limite da moralidade maquiaveliana, que devemos perceber em sua obra amplos sinais de dolorosa consciência moral como aspecto cristão do autor. Entretanto, gestam-se diversos preconceitos que sepultaram a consciência religiosa e cristã do Secretário Florentino. Ignora-se, por exemplo, que Maquiavel detinha predileção por povos que mantinham a primordial pureza da religião cristã. O Maquiavel cristão de Ridolfi está em perfeita oposição ao Maquiavel anticristão de Haydn, especialmente se levarmos em

---

<sup>131</sup> Ibidem, pp. 285-8.

consideração o pano de fundo das guerras religiosas, com foco na França. Todo o arcabouço do teatro elisabetano, nesse cenário, estaria “envenenado” por questões alheias a Maquiavel.

### 3. O divórcio entre a ética e a política

Ao questionar-se a religião de Maquiavel, por conseguinte, questiona-se a sua moralidade. Maquiavel poderia ser amoral ao escrever máximas políticas frias, duras que, ainda que visassem o “bem comum”, em seu limite, poderiam atentar contra a fé ou mesmo contra princípios éticos que superassem a própria ideologia de fé. Vimos em Ridolfi que ao separar o homem do cientista político notamos que a amoralidade não caberia como explicação de Maquiavel. O mesmo valeria para as questões éticas?

Benedetto Croce, nascido em 1866 e morto em 1952, foi um filósofo, historiador, escritor e político italiano. Seu campo de trabalho é bastante amplo, com foco maior sobre a estética e a filosofia e teoria da história. Croce é considerado uma das personalidades mais importantes do liberalismo italiano no século XX ainda que se oponha a doutrinas como o *laissez-faire*. Na obra “*Elementi di Politica*”, Croce teria, segundo Isaiah Berlin<sup>132</sup>, trazido as percepções centrais do seu entendimento sobre Maquiavel, definindo-o como um humanista angustiado, alguém que longe de procurar suavizar os crimes que descreve, lamenta os vícios humanos que tornam as perversidades politicamente inevitáveis. Eventualmente, Maquiavel ainda seria um moralista que experimenta náusea moral<sup>133</sup>, ao contemplar um mundo em que os fins políticos necessitam de meios imorais, sendo a motivação para a separação entre ética e política que estaria então estabelecida<sup>134</sup>.

Para Eric Cochrane, por outro lado, o fundamental no pensamento de Croce acerca de Maquiavel é seu claro reconhecimento da necessidade da autonomia da política frente a noções morais de “bom e mal”, uma vez que a política teria suas

---

<sup>132</sup> BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”. In: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002, p. 301-2.

<sup>133</sup> “Austera e dolorosa consciência moral” (Croce, Benedetto. *Elementi di Politica*. G. Laterza. 1925. p. 62)

<sup>134</sup> Idem. p 66.

próprias regras, contra as quais seria inútil se rebelar<sup>135</sup>. Maquiavel não negaria a validade da moral cristã e não pretenderia que um crime ditado por necessidade política fosse “menos crime”, mas simplesmente (seguindo Bruni e Alberti e antecipando Vico) mostra que tal moralidade não se sustenta nas relações políticas e qualquer política que se baseie nesta moralidade inevitavelmente resultará em desastre. Suas descrições da política que lhe é contemporânea não se tratam, deste modo, de cinismos, mas, simplesmente, de angústia. Suas exortações espirituais não são ações de um homem que rejeita o cristianismo, mas de alguém que reconhece a validade e a importância da teologia e dos ensinamentos morais. A grande observação de Maquiavel, talvez se trate da sua conclusão de que se os homens fossem bons as máximas de seu texto não funcionariam. Isso provavelmente indica sua surpresa ou até mesmo seu horror frente a suas descobertas.

Desse modo, Croce apresenta Maquiavel como fundador da “autonomia da política” e como precursor das distinções entre as diferentes esferas do espírito. Se opondo àqueles que liam “O Príncipe” como um manual de política prática, Croce via, através da “autonomia da política”, um conceito profundamente filosófico, representante da verdadeira e própria filosofia política. Lido dessa forma, o “maquiavelismo” político seria, para Croce, simples casuística. A distinção que se dá é que, nesse cenário, Maquiavel não funda uma ciência política, mas uma filosofia da política.

Tudo isso se torna possível em Croce uma vez que o autor separa tendências práticas e políticas, ou seja, afasta o ato político da reflexão sobre esse ato. Mais que isso, ordenado dessa maneira, Maquiavel não é mais um político do Renascimento, mas um filósofo do Renascimento. Finalmente, Croce via em Maquiavel um espírito reformador, atado a seu tempo, mas que buscava reformar a filosofia e não a sociedade. Segundo Croce, Maquiavel desejava “conhecer o homem e pesquisar o problema da sua alma<sup>136</sup>”, o que lhe garantia um lugar das pesquisas sobre o “problema da alma” do espírito humano. Assim, Maquiavel se torna o precursor da filosofia do espírito.

---

<sup>135</sup> COCHRANE, Eric. Machiavelli : 1940-1960. The Journal of Modern History, v. 33, 1961, p. 115. & CROCE, B. *Etica e politica: A cura di Giuseppe Galasso*. Milano : Adelphi, 1994. p. 251.

<sup>136</sup> CROCE, B. *Cultura e vita morale : intermezzi polemici*. Napoli : Bibliopolis, 1993.



Croce, a partir de seu fundo filosófico, vê a separação entre ética e política em Maquiavel como uma resposta filosófica do secretário florentino. Mas esse “divórcio” também pode ser entendido de outros modos. Jacob Burckhardt não foi um filósofo, mas um historiador da arte e da cultura que escreveu sobre o Renascimento em “*A cultura do renascimento na Itália*”<sup>137</sup>. No texto, Burckhardt se vale de Hans Baron para explicar o pensamento do Renascimento, especialmente em Florença. Mas o que nos importa, a princípio, é sua concepção de Estado.

Ao tratar da questão da unificação da península itálica, Burckhardt cita a força do papado para prejudicar uma unidade nacional<sup>138</sup>. Para Burckhardt essa unidade é relevante e desejável dado o fato que só assim o Estado Moderno centralizado e autocrático se consolidaria de fato, a exemplo de reinos transalpinos (França e Sacro-Império). Dito isso, o autor traz a valorização dos Visconti de Milão como “o tipo mais rematado e mais ilustrativo das tiranias do século XIV”<sup>139</sup>.

A questão do bem e do mal, segundo Burckhardt, se encontra misturada nos Estados Italianos. A personalidade do governante, as condições e necessidades da época e os julgamentos morais definem o bem o mal muito mais amplamente do que qualquer simplificação<sup>140</sup>. Sua percepção do Estado se clarifica quando tratando dos duques de Milão, desde Giangaleazzo, define-os como a Monarquia absoluta da espécie mais rematada e que mostra o verdadeiro caráter italiano do século XV. Define Filippo Maria como um personagem de peculiar interesse, no qual por precisão matemática, se demonstra até onde um homem de dons incomuns e posição elevada pode chegar. Já Francesco Sforza é definido como “o homem mais representativo do espírito de sua era. Nunca o triunfo de um gênio e sua força individual foram exibidos com mais brilho”<sup>141</sup>.

Aqui começamos a notar que o individualismo está enraizado na concepção de Burckhardt sobre o Estado. O que este traz é uma definição do Estado como uma obra de arte, tendo em vista que, como no exemplo de Sforza, somente um gênio como Da Vinci poderia pintar a Monalisa. Assim somente homens geniais em suas

---

<sup>137</sup> BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Italia*. Brasília, DF: UnB, c1991.

<sup>138</sup> Idem, p. 4.

<sup>139</sup> Idem, p. 9.

<sup>140</sup> Idem, p. 12.

<sup>141</sup> Idem, p. 26-7.

individualidades poderiam fomentar o Estado, por isso este seria uma obra de arte. Tal visão provém da lógica romântica do século 19, onde está inserido Burckhardt, que passa a ver as obras renascentistas como inspirações geniais, algo que os próprios não viam, muito provavelmente (basta termos em mente que muitas das grandes obras não foram pintadas por uma única mão, mas por diversos aprendizes). O autor simplesmente transplanta a lógica ao Estado Moderno e Autocrático. Baron, por exemplo, refuta esse individualismo. Sua visão, mais Weberiana, busca no Renascimento a gênese do pensamento do Estado Burguês europeu, defendendo suas posições dentro da república de Weimar e se opondo a “coligações” individualistas que buscavam líderes, o que mais tarde levaria, por exemplo, ao Nazismo na Alemanha.

Maquiavel entra neste cenário por também ser considerado um “grande homem”. Ao ver o secretário florentino dessa maneira, Burckhardt o coloca no âmbito dos gênios que fundaram ou mantêm associações humanas como algo análogo aos artistas, objetivando a beleza e cuja qualificação essencial é a compreensão do seu material. Com isso o debate político dispensa a ética e se aproxima da estética. No campo da arte, a amoralidade é possível, assim existe aqui um divórcio entre política e ética. No limite, Maquiavel não é a preocupação central de Burckhardt, mas sua conclusão nos leva a um novo tipo de separação entre os campos político e ético.

#### **4. A ética maquiaveliana construindo uma ciência política**

A ética política em Maquiavel, até agora, foi considerada filosófica e artística. Ambas se unindo no entendimento da moral no secretário florentino como algo desvinculado da fé e vinculado à própria política, mas não necessariamente como algo anticristão. O próximo cenário de análise nos apresenta essa ética política como de fato política, sem nenhuma outra ligação e como sendo a chave de uma nova ciência política.

Ernst Cassirer (1874-1945) foi um filósofo alemão, formado na Universidade de Berlim e que pertenceu à escola de Marburg, que visava o retorno às ideias de Kant. Desse modo participou de forma proeminente do Neokantismo, corrente filosófica dedicada a pesquisas psicológicas, lógicas e morais, sendo a base de seu pensamento e que se transforma em uma síntese que supera os modelos do pensar teórico puro da metafísica e da ciência empírica. Suas análises sobre Maquiavel são apresentadas na

obra “*O Mito do Estado*”<sup>142</sup>, esta publicada postumamente e onde apresenta, mais amplamente, reflexões sociais e filosóficas sobre o Nazismo.

Ao tratar do secretário florentino, Cassirer começa expondo uma máxima: para o autor, o significado de “*O Príncipe*” permaneceu em segredo à revelia de seu uso imediato. Disso, separa o “entendimento” de Maquiavel em duas fases. A primeira viria a partir da “lenda do ódio”, que nasce com o teatro elisabetano, como vimos. A segunda fase, denominada por Cassirer como “lenda da veneração”, dataria do século XIX no bojo da criação dos Estados Nacionais. Entretanto, Cassirer nota que, entre admiradores e adversários, era difícil encontrar grandes diferenças, o que explicaria o crescente poder político do “maquiavelismo”<sup>143</sup>.

Cassirer analisa algumas interpretações que vimos ao longo deste texto. Segundo ele, Bacon ataca o juízo comum em Maquiavel, vendo um espírito bondoso, que repele métodos escolásticos e estuda a política por métodos empíricos. Spinoza teria considerado Maquiavel um campeão da liberdade que tinha escrito um livro com as mais perigosas máximas da tirania. Haveria nisso um sentido oculto: não se sabia a real intenção de Maquiavel. Cassirer sugere que, se o maquiavelismo for engano ou hipocrisia, Maquiavel não era maquiavélico, uma vez que seu estilo seria claro e incisivo, porém sua palavra seria mais ousada<sup>144</sup>.

O Iluminismo, por sua vez, teria olhado para Maquiavel como seu aliado contra a Igreja, porém sem poder concordar realmente com a doutrina de Maquiavel. Na geração seguinte, observada a partir de Herder, muda-se o tom. Maquiavel se torna um homem honesto e decente, um observador arguto e patriota devotado. Cassirer, neste ponto, sugere que o erro estaria em ler Maquiavel fora do seu tempo, como uma teoria política geral. Hegel teria aceitado e se tornado um apologista de Maquiavel, buscando emular este na Alemanha. Um novo passo, no século XIX, que introduzia Maquiavel num sistema idealista sustentando valores éticos e o legitimando. Finalmente, Fichte seguindo a linha Hegeliana, elogia o realismo político de Maquiavel e tenta absolver

---

<sup>142</sup> CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1976.

<sup>143</sup> Idem, p. 134-6.

<sup>144</sup> Idem, p. 137-8.

este de qualquer ataque a moral, admitindo certo paganismo em Maquiavel, sem diminuir sua admiração. O nacionalismo acaba por permear as análises nestes casos<sup>145</sup>.

Finalizando essa síntese, Cassirer passa a negar a tese de que Maquiavel não teria escrito uma teoria política, mas tão somente algo para os italianos de seu próprio tempo, mais precisamente os Florentinos. Sua crítica se baseia na ideia de que, em concepções modernas de História se tem uma atitude de relativismo, o que impediria “tratados gerais”. Porém, enxerga que Maquiavel e a Renascença não tinham tais atitudes e acreditavam em verdades e belezas absolutas, para todo o tempo. Cassirer lembra que Maquiavel era historiador e, mais que isso, um historiador em outro tempo, não individualista, mas universalista. Para Maquiavel a história se repetia, assim tomava exemplos de tempos distintos sob uma mesma ótica, algo que, inclusive, foi muitas vezes criticado por contemporâneos como Guicciardini<sup>146</sup>.

A primeira conclusão de Cassirer parte deste cenário. Maquiavel, ao erguer uma nova teoria política, não poderia pretender limitá-la a casos especiais. Ou seja, Maquiavel escreveu para o mundo e não para a Itália. Ao buscar entender a vida de Maquiavel, o “homem”, as modernas interpretações teriam falhado sob sua teoria política no que Cassirer critica como uma busca pelo “motivo”, sugerindo uma “psicanalização” do autor. Cassirer diz claramente que os motivos de um livro são causas ocasionais, não sendo o próprio livro. Por fim, no dilema entre “doutrina política” e “caráter pessoal e moral”, Cassirer acaba por considerar Maquiavel como fundador de uma nova ciência política<sup>147</sup>. O passo seguinte de Cassirer é explicar essa ciência política.

Primeiramente, vimos que o maquiavelismo seria um engano, na visão de Cassirer. Porém, o autor nota o que denomina como “triunfo do maquiavelismo”. Maquiavel seria um “filho de sua época”, a qual subsiste sob a lógica da mudança do centro de gravidade do mundo político, algo que concebe o escrito de Maquiavel. O exemplo disso seria o modo pelo qual Maquiavel trata Cesare Borgia como novidade. A

---

<sup>145</sup> Ibidem, p. 139-141.

<sup>146</sup> Idem, p. 142-3.

<sup>147</sup> Idem, p. 144-6.

sua admiração não está no homem, mas na estrutura do novo Estado que Borgia criará, um corpo político criado pela força e, portanto, mantido pela força<sup>148</sup>.

Maquiavel “quebra” a lógica escolástica do poder divino. Para ele o poder político real de fato é tudo menos divino. Os fatos da vida são os únicos argumentos válidos e com a “natureza das coisas”, destrói o sistema hierárquico e teocrático. Para Cassirer, “ele (Maquiavel) nunca tentou separar a política da religião”. Define Maquiavel como opositor da Igreja, não inimigo da religião. Religião é um dos elementos necessários à vida social, mas não pode ser tomado como verdade absoluta no sistema de Maquiavel, tendo seu valor dependente da sua influência na vida política<sup>149</sup>.

Assim a religião, como arma política, deve demonstrar sua forma na ação, pois na passividade traz a ruína aos Estados. Religião é boa se produz boa ordem. O Estado Secular está posto dessa forma. Por isso Cassirer sugere o triunfo do maquiavelismo. Engano ou não, nasce da falsa concepção de Maquiavel como inimigo da religião, mas acaba por servir para ser o motor da queda de um sistema teocrático, representado, em suma, pelo Papado no contexto de Maquiavel. A implicação central desse “triunfo” se dá a partir disso. Cassirer conclui que toda a argumentação de Maquiavel é clara, coerente e de lógica impecável e define o “fim” desejado (e alcançado) pelo maquiavelismo: O Estado ganhar autonomia completa. Com o maquiavelismo, cortam-se os laços do Estado a um todo orgânico da existência humana. Cassirer diz que na História das Ideias não seria errado suceder que o pensamento desenvolva seu pleno significado sem que nem o próprio autor consiga divisar. Deste ponto, resulta separar Maquiavel do Maquiavelismo<sup>150</sup>.

Em relação à noção de moral, “*O Príncipe*” possui as ideias mais imorais, ideias estas que escritores modernos tentam negar falando na busca do “bem comum”. Cassirer lembra de Alfieri neste aspecto, demonstrando que em Maquiavel existe um espírito de justiça e um amor apaixonado pela liberdade. Compreender Maquiavel em sua “imoralidade” tornaria aquele que compreende um amante da liberdade. Porém, Cassirer sugere isso como uma resposta retórica e não teórica, dizendo que considerar o

---

<sup>148</sup> Ibidem, p. 151-2.

<sup>149</sup> Idem, p. 153-5.

<sup>150</sup> Idem, p. 156.

livro um manual de ética é impossível. Maquiavel não ataca a moral, mas não se ocupa dela ao falar de política, assim seu estilo é analítico e não retórico<sup>151</sup> (feita exceção, provavelmente, ao último capítulo do texto).

“*O Príncipe*” tem como fim ser uma teoria política geral que deve descrever e analisar, não louvar ou condenar. Porém, no limite, Cassirer nega isso se opondo à leitura de um Maquiavel inofensivo, notando as distinções entre as suas obras. Dessa maneira acaba por sugerir que o republicanismo de Maquiavel nos “*Discursos*” seria acadêmico e a política de “*O Príncipe*”, prática. Isso seria produto do fato de Maquiavel enxergar profunda e convictamente a completa perversão moral dos seus concidadãos. Com isso, passa-se à completa negação do livro como pertencente aos Espelhos de Príncipe. Tecnicamente, “*O Príncipe*” não se trata de um livro moral ou imoral, mas tão somente um livro técnico. Em política, antecipar à “doença” seria a chave e no livro Maquiavel prevê todos os perigos que podem afetar um governo, prescrevendo seus antídotos. A tese de Cassirer coloca Maquiavel distante de qualquer objetivo na escrita, um verdadeiro manual de política, universalista (sendo este o ponto que daria o caráter de arte à política) e cujas consequências ou intenções nada interessariam a Maquiavel.

Finalmente, a Fortuna, como elemento mítico, teria papel preponderante neste cenário atribuído ao livro. As ideias de uniformidade e homogeneidade, princípios comuns à política de Maquiavel e à ciência de Galileu, destroem distinções platônicas entre mundo superior e inferior, porém a inconstância da política, seus caprichos, tornam a formulação de uma ciência política determinada universalmente um grande problema. Disso resulta a relevância da fortuna em Maquiavel. Tendo de admitir que as “coisas humanas” não seriam governadas pela razão, não podendo ser inteiramente descritas nesses termos, ter-se-ia de recorrer a outro poder, e a fortuna desempenha esse papel. O tratamento de Maquiavel sobre a fortuna, para Cassirer, demonstra uma vez mais sua originalidade, ao tornar a Fortuna um elemento da sua Filosofia da História, elemento que confere mudanças de domínio. No fim, o que Maquiavel faz é secularizar a fortuna, contrariamente, por exemplo, ao Inferno de Dante, onde Virgílio descreve a fortuna atuando sob o controle da providência divina, encontrando-se acima do juízo dos homens, para além da condenação ou do louvor. Retomando concepções greco-romanas (pagãs) da fortuna, Maquiavel traz que sim, a fortuna governa o mundo, mas

---

<sup>151</sup> Ibidem, p-159-169.

isso seria uma meia verdade, não sendo o homem seu escravo, devendo ele próprio escolher e governar seu caminho. Na luta contra a fortuna aparecem as dualidades da política de Maquiavel. Através de paradoxos surgidos conforme as circunstâncias o homem seria capaz de lidar com a fortuna<sup>152</sup>.

A ética política de Maquiavel, portanto, responde em Cassirer a uma ética universalista baseada em um manual de política que refletiria o homem em sua natureza. O detalhe desta ética é que ela se insere na vida política, nas lutas pelo poder e nada fala sobre o âmbito da vida privada. Neste ponto trazemos a análise de Newton Bignotto como complemento da ética maquiaveliana. Bignotto é um pesquisador brasileiro contemporâneo, com foco nos estudos sobre Republicanismo, Liberdade e Maquiavel. No texto “Política e vida privada na Mandrágora de Maquiavel<sup>153</sup>”, Bignotto objetiva pensar como Maquiavel vê a vida privada em relação com suas ideias políticas.

O primeiro ponto a se observar no texto reflete a observação do autor na qual define que Maquiavel rompeu com a Idade Média e seus parâmetros morais. O destaque de Maquiavel é o fato deste ter colocado a política como um objeto autônomo, contrariando a tradição moral cristã. O questionamento de Bignotto visa as interpretações de que as peças literárias de Maquiavel, especialmente “A Mandrágora”, simplesmente teriam colocado em um plano cômico, ideias políticas sobre a natureza humana e a vida. Fazendo uma síntese histórica do teatro italiano, Bignotto, sugere que o teatro de Maquiavel responde a questões próprias e com outros fatores relativos à teoria política do secretário florentino. No limite, Maquiavel buscaria entreter, porém retendo nos leitores alguns exemplos a partir da vida privada.

O ponto central das peças de Maquiavel seria a natureza humana, permitindo que comédia e política tivessem encontros em uma mesma visão de mundo. A questão da Igreja é fulcral: na política, enfraquece as cidades italianas, na vida privada, acompanha a todos que se entregavam aos vícios. Ao trazer a vida privada e suas “buscas” (tal qual a conquista, representada por Calímaco, na obra supracitada), Maquiavel remete a uma lógica que pressupõe certos atos, mesmo que condenáveis pela moral cristã, como simples reflexos da natureza humana.

---

<sup>152</sup> Ibidem, p. 173-9.

<sup>153</sup> BIGNOTTO, Newton. Política e vida privada na Mandrágora de Maquiavel. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP). Nº24. 2014.

Bignotto demonstra a partir deste ponto sua visão: a “conquista”, política ou amorosa, pode até refletir um desejo natural da natureza humana, que não responderia a quaisquer convenções, porém, no campo político, a conquista traz resistências dos “conquistados”, algo que na vida privada, a partir da confluência de desejos que vemos no final da peça, não aconteceria. A peça, no seu sentido cômico, permitiria refletir sobre a relação entre ética e vida privada, mas não sobre lutas de poder. Para Bignotto, ainda, Maquiavel seria incoerente se supusesse continuidade total entre as esferas de existência, em vista que seus estudos permitiram a constituição de campos de estudos sobre política autônomos em relação a ética e a metafísica.

Bignotto refuta ainda a questão da natureza humana, propondo que “ser mal” ou “ser bom” são condições variáveis para Maquiavel, assim, a constância da “maldade” na teoria política à que se refere Maquiavel nos textos políticos e é lida no seu teatro, não serve como fenomenologia da natureza humana, algo que opõe à tese que vimos com Cassirer. O comportamento humano seria, em geral, medíocre. Assim, para o autor, Maquiavel se afasta do “homem mal” advindo da queda do paraíso, medieval, assim como do “homem exaltado”, renascentista. Cria-se um retrato de uma natureza errática no homem e, para Bignotto, Maquiavel não busca ensinar a natureza última dos homens, mas apenas como podemos olhar para certas dimensões de sua existência.

“A Mandrágora ilumina a condição privada do homem cidadão italiano e com isso abre as portas para a compreensão de uma época que apontava para novos caminhos. Longe do elogio do homem presente em tantos textos do período, Maquiavel opta por apontar suas limitações e sua pequenez. (...) O que importa é compreender a natureza humana como ela é; procurar na política e na vida privada a “verdade efetiva das coisas”<sup>154</sup>”.

Em outro texto, denominado “Fronteiras da Ética”<sup>155</sup>, Bignotto expande a análise acerca dos valores éticos em Maquiavel e, de maneira mais geral, na teoria política. Partindo de uma noção amplamente difundida entre os historiadores das ideias de que a origem do processo de rompimento entre ética e política está em Maquiavel, Bignotto não vê o secretário florentino como um moralista, mas enxerga nos seus intérpretes dois polos: críticas por separar a política da ética e valorização da demonstração do

---

<sup>154</sup> Ibidem, p. 18-9.

<sup>155</sup> BIGNOTTO, Newton. “As fronteiras da ética”. In. *Ética*. Coautoria de Newton Bignotto, Adauto Novaes. São Paulo, SP: Companhia das Letras, c1992. p. 113-125.



funcionamento dos Estados. Porém, o que une ambos os polos é a visão de Maquiavel como criador da “razão de Estado”.

Deste ponto, Bignotto passa à análise do Cap. VIII de “O Príncipe”. Neste, os atos dos tiranos ocupam o centro da reflexão de Maquiavel, que sugere que com atos criminosos funda-se necessariamente uma tirania. Porém, Maquiavel fala dos “crimes” da política associando-os a uma certa “virtù”. Por outro lado, mais à frente diz que não se pode chamar “virtù” o assassinato de seus concidadãos, traições e ações sem fé ou religião. Tal “virtù” levaria ao poder e não a glória. Compete então uma distinção entre o tirano e o homem político: o primeiro pode visar apenas o poder, desprezando a dimensão própria da glória que é o reconhecimento. Assim, dois tipos de “virtù” podem existir, a tirânica e a política. Mais que isso, clarifica-se o fato de que o exercício da crueldade não é alheio à política. Porém, detalhes dos argumentos de Maquiavel, como a sugestão “se do mal é lícito se dizer bem”, atribuem valores a um certo discurso ético, não podendo nos dar o lugar desta ética em seu pensamento, mas nos impedindo de considerar a ruptura da ética com a política como um pilar do pensamento filosófico-político moderno.

Quando Maquiavel conclui que ao príncipe cabe parecer ter todas as qualidades e não necessariamente tê-las, não exclui a necessidade de que essas qualidades sejam essenciais ao exercício do poder, ainda que simuladas. Isso, ainda, não implica dizer que virtudes sejam sempre um simulacro de uma natureza pervertida. A crítica de Maquiavel se instala contra os moralistas cristãos que acreditavam poder regular as ações políticas a partir de uma moral abstrata. Desse modo, falar em “representações” (ou simulações) não significa dizer que a ética não tem ligação com a política, mas corresponde a mostrar que esta é vivida como costume, sendo a janela através da qual percebemos as ações humanas, sem que isso explicita a verdade ou não das preposições que nos guiam e revele a essência dos atos julgados. Torna-se condição fundamental da política se desenrolar na aparência.

Falar em divórcio entre ética e política não espelha o pensamento de Maquiavel. Maquiavel recusava a relação direta entre valores morais e a ação política (espírito humanista), via a miséria do seu tempo menos relacionada à imoralidade dos homens e mais ligada ao esquecimento do verdadeiro modelo, Roma. O que de Roma é um exemplo é a liberdade, expressa em instituições, nas ações e no espírito de conquista.

Ao usar como exemplo Roma, Maquiavel abandona o universo cristão dos valores, não opondo política e ética, mas dois universos éticos: um cristão, fundado na revelação e na consciência, e outro antigo, fundado no respeito ao bem público e às leis da pólis. Maquiavel “fortalece” seu pensamento ao afirmar que a ética cristã é incapaz de fundar uma sociedade livre e forte, dado a valoração de atitudes e virtudes humildes e contemplativas. A “fronteira da ética” em Maquiavel está posta assim no universo de uma ética-política, uma política que carrega em si valores distintos de uma moral da consciência.

Ao ponderar sobre a ética nos “Discursos”, Bignotto diz que a história romana prova o oposto da independência entre ética e política. Nas “fronteiras do político”, onde ética e religião fracassam, permanece existindo uma forma de governo que conserva elementos fundamentais de todas as outras. Em suma, mesmo onde os valores éticos não contam mais segue existindo uma sociedade política. Maquiavel, então, aponta os limites da ética cristã na construção de uma república virtuosa. A tirania aponta para os limites da ética antiga, incapaz de evitar a corrupção e assim a ruptura com a política. O que Maquiavel mostra é que o terrível na tirania é que ela não cria um novo território para a política, mas existe como um prolongamento da vida política normal, baseada no silêncio, medo, cinismo, onde a ética é incapaz de evitar a irrupção da barbárie.

De maneira geral, o foco de Bignotto está na ética e, analisando o teatro de Maquiavel, tenta mostrar o distanciamento entre a ética pública (política) e a ética privada. Entende ainda que Maquiavel não traça uma fenomenologia da natureza humana, pois, em geral, o comportamento humano não é constante e, mais que isso, é medíocre. Assim, tal qual na política, na vida privada também se busca a verdade efetiva das coisas e o teatro de Maquiavel não responde a questões sobre lutas de poder. Olhando mais diretamente à política, Bignotto define primeiramente que a ideia de Maquiavel como “pai” de um rompimento entre ética e política não se sustenta. Sua ética está posta na diferenciação entre uma moral de consciência (cristã) e uma moral política, as quais carregam valores distintos. Por fim, Maquiavel não defende tiranias, mas mostra que o problema da tirania é não estar fora do jogo político, mas posta onde a ética se encontra incapaz de evitar a barbárie.

## **5. A “virtù” como cura política**

O último pressuposto da ética maquiaveliana se conserva na análise da “virtù” em relação ao Estado. Felix Gilbert nos traz tal modelo. Historiador alemão radicado nos Estados Unidos, Gilbert é especializado no Renascimento, na diplomacia internacional e na história intelectual. No texto “On Machiavelli’s Idea of Virtue<sup>156</sup>”, Gilbert busca entender o papel da concepção de “virtù” no pensamento do secretário florentino.

Segundo Gilbert, o termo “virtù” é encontrado em Maquiavel e expressa importância central em sua obra, porém é também o termo de mais complexo entendimento sobre seu real significado, contendo uma grande gama de significações. As interpretações recentes do pensamento de Maquiavel teriam implicado em novas interpretações do conceito de “virtù” em sua obra. Olschik, por exemplo, vê que Maquiavel abordou a política com o espírito e com os métodos dos modernos cientistas, dessa maneira, o termo “virtù” possuiria uma estrita função científica, advinda das notas de Da Vinci onde designa o poder motivador do senso físico, significação similar podendo ser encontrada em Maquiavel.

Na Itália Renascentista o termo é usado na medicina, designando a força que provê vitalidade para se viver, em presença do qual a vida e a força de todo organismo dependem. Alguns comentadores sugerem a presença de tal significado em Maquiavel, porém Gilbert diz não ser muito relevante se ater a essa conexão. Gilbert, na realidade, chama a atenção para o “elemento médico” presente no termo, conectado à lógica da “prática” e que responde a problemas internos de Florença, os quais eram abordados pelos cidadãos (tensões internas e conflitos, desordem financeira, revoltas e a ascensão de Cesare Borgia que colocava a república em risco). Em busca das soluções, propunham-se reformas da constituição florentina e em discursos, o termo era usado como auxílio em uma lógica de “se curar o corpo”. No caso, o corpo seria Florença que, curado, restauraria a “virtù” da república. Além disso, dava-se ênfase à organização militar nestes discursos para “se curar o corpo”, proposição central e vital no pensamento político de Maquiavel. Assim sendo o termo “virtù” combinaria nesse âmbito os significados médico e político.

Nesse último cenário, portanto, a ética está posta em consonância com o termo “virtù”, estabelecendo uma preposição médica e política, visando a cura do corpo

---

<sup>156</sup> Gilbert, Felix. “On Machiavelli’s Idea of Virtue.” *Renaissance News*, vol. 4, no. 4, 1951, pp. 53–55.

político florentino. Pode parecer simples comparado ao que vimos até o momento, porém sua importância é fulcral: nesse cenário de análise, mesmo levando em conta a ética política de Cassirer e Bignotto, temos pela primeira vez uma análise da ética maquiaveliana que foge aos pressupostos do teatro elisabetano. Nesta concepção não estão conectados ética e moral, sendo a segunda a base do preconceito elisabetano e aquela que sempre andou lado a lado com a ética nas interpretações. A preocupação é política, simplesmente, mas uma política prática, visando soluções de problemas palpáveis. Assim, toda a ética dos escritos de Maquiavel estaria conectada ao termo “virtù” e este seria a resposta aos problemas supracitados.

### Conclusão

A fama de Maquiavel, especialmente por causa de “*O Príncipe*”, é única e sem precedentes, isso é inegável. Em toda a história da literatura nenhum texto foi tão ambíguo. Como Cassirer sugere, não poderia ser um mero tratado escolástico, a ser estudado e comentado, nem tampouco era um livro para suprir uma curiosidade intelectual, mas, desde os primórdios, a obra foi posta em ação, usada como arma poderosa e muito perigosa nas lutas políticas da modernidade<sup>157</sup>. Seu efeito é claro. Seu significado, porém, seguiu sendo segredo.

Diante da dificuldade em se “encaixar” o texto sob alguma perspectiva, venceu o preconceito. Disso resulta, como vimos, a principal versão do que seria Maquiavel, advinda do teatro elisabetano envolto por questões religiosas e morais que são conectadas a Maquiavel. Não resulta desse modo em surpresa o fato das questões ética e, principalmente, morais serem tão centrais ao se tratar de Maquiavel. O secretário florentino é um homem moderno e, mais que isso, é um homem ocidental. A cultura ocidental nasceu sob perspectivas greco-romanas, é bem verdade, porém passou por uma grande mudança quando da inserção da cultura cristã. No limite, o cristianismo moldou o pensamento ocidental, independente da fé de cada um, e isso delimitou o pensamento ao longo da história. Maquiavel recebeu a mesma questão quando de sua interpretação.

Olhando diretamente para a fé, o que nos chama atenção nas interpretações acerca do secretário florentino é a dualidade, tão forte no pensamento cristão. Bem e

---

<sup>157</sup> CASSIRER. Op. Cit. p. 134.

Mal, Deus e o Diabo, Cristão e Anticristão, todos estes pensamentos binários são necessários dentro da lógica da crença<sup>158</sup>. Deus depende do Diabo para ter sentido, sem o seu oposto, não se faz necessário a presença da divindade. Se este pensamento ajudou a moldar as análises de Maquiavel, seria esperado que Maquiavel estivesse nos extremos, do cristão devoto ao inimigo máximo da cristandade. Porém, o que vemos em Ridolfi, Prezzolini e Walker é a tentativa de “fuga” da noção taxativa sobre Maquiavel. Se este é cristão ou não, depende da forma em que ele é analisado e de quem o analisa, muito mais do que da sua própria fé.

Moralmente, por outro lado, a questão de Maquiavel não se trata de uma dualidade, mas de buscar-se qual moral é a de Maquiavel. O que Cassirer e Bignotto nos apresentam trata-se da ciência política de Maquiavel. No limite, se olharmos para nosso autor com olhos morais e religiosos, certamente veremos máximas subversivas e que potencialmente atacam uma moral estabelecida. O que é necessário é olhar para a “ciência ruim” da política, esta que importa de fato a Maquiavel. Não se trata de minimizar as palavras do autor ou buscar fazê-las mais doces do que realmente são, mas colocá-las dentro do imaginário devido à política. Disso podemos concluir que há uma nova ciência política em Maquiavel, como Cassirer, ou simplesmente entender que a vida pública e a vida privada respondem a diferentes preceitos morais, como Bignotto.

---

<sup>158</sup> Na metafísica cristã, prevalece a necessidade da apresentação de uma razão dualista das imperfeições que modificavam o mundo criado sem que essa razão fosse levada aos princípios primeiros, de modo a ressaltar tanto as contradições quanto as relações entre bem e mal. Agostinho leva isso a cabo, comparando o curso da história mundial com as antigas formas retóricas. A Cidade de Deus e a Cidade Terrena simbolizavam a mais perfeita dicotomia entre valores exibidos por comunidades no tempo, sem que isso significasse origens e propósitos distintos. A história “composta” por Deus, dessa maneira, está intimamente ligada a poesia romana, ligada através de figuras antitéticas. Pressupõe-se assim a beleza do mundo naturalmente composta por contrariedades e tal formulação influencia, não só por sua condição de paradigma do pensamento cristão, mas por fazer de relações linguísticas a base de todas as outras (CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios – A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. pp. 77-8). Assim a matriz binária é como um espectro mais amplo no qual se insere a ideia de múltiplos corpos. Além disso, o binarismo é assimétrico visto que um polo é mais forte do que o outro, a partir da lógica de justiça do Criador. Isto é, o bem prevalece ao mal, Deus ao Diabo e assim por diante. Portanto, tudo na criação coopera para a intenção inicial do Criador e, dentro disso, se inscreve o pensamento binário. O mal desempenha um papel de legitimar o bem e, por isso, é tolerado por Deus. A própria ideia do Diabo é permitida pelo homem: se o homem não desse condições ao Diabo de agir, ele não agiria.

Essas conclusões se referem a pensamentos dos autores, porém o inegável aqui é que Maquiavel não é um marco da separação entre política e moral. Simplesmente, política e moral (religiosa) nunca estiveram juntas. A política tem sua própria ética. De fato, esta ética pode até mesmo ser vista como a “cura” de uma cidade, como sugere Gilbert.

O retrato de Maquiavel ao longo da história, visto através de seus admiradores e detratores, apresenta muitas variantes, alimentado especialmente pela confusão. Torna-se muito difícil reconhecer sua verdadeira face e o tema de seu livro. O que nos apresenta este capítulo é o reconhecimento dos fatores primordiais desta discussão, a religião e a ética. Com as questões acerca do humanismo vimos a especificidade de Maquiavel e, ao mesmo tempo, sua inserção no tempo, negando a atemporalidade. Com as paixões políticas, vimos que inserir Maquiavel dentro de conceituações deforma sua análise e importa entender qual conceito está sendo imposto ao autor. A religião e a ética perpassam pelos dois problemas e por isso aparecem neste momento. Sua especificidade, entretanto, nos leva a ter em conta de que tais valores foram aqueles que mais “atingiram” Maquiavel, especialmente através do teatro elisabetano. Desse modo, fica a aparente contradição entre o pensador político e o homem e, no limite, permanece o dilema sobre quem era Maquiavel.

## Capítulo 4

### A retórica nas interpretações sobre Maquiavel

A retórica, como forma discursiva, traça papel importantíssimo dentro da política. Um bom orador pode incutir os mais diversos sentimentos em uma plateia, gerando através desta validação popular para os mais diversos projetos políticos. O povo, seguindo palpites de pessoas sem técnica e domínio na arte da política deve se encontrar enfermo, segundo Sócrates, obedecendo sugestões que pioram os problemas, sem levar a prudência política em consideração. Isto se deve à demagogia de assembleias, onde dominam a lisonja e a retórica. Platão sugere que o mais prudente seria pôr-se a disposição dos ouvintes, ao que Sócrates responde: “Então devo lisonjeá-los”. Chega-se assim à conclusão: dizer a verdade à massa que deseja ser enganada leva à morte. A cicuta que matou Sócrates destina-se aos inimigos da demagogia<sup>159</sup>.

Seja como for, repito-o, de verdades eles não disseram alguma; de mim, porém, vós ouvireis a verdade inteira. Mas não, por Zeus, atenienses, não ouvireis discursos como o deles, aprimorados em substantivos e verbos, em estilo florido<sup>160</sup>.

Revolucionário Franceses, os Pais Fundadores dos Estados Unidos, homens políticos que entraram para a história, como Churchill, filósofos, intelectuais, tantos podem ser citados como exemplos do uso retórico. Mas aqui, também podemos citar Hitler para de maneira simples percebermos os perigos que a retórica pode acarretar aliada à política. Entretanto, nosso olhar se volta para o Renascimento Italiano e a importância e valorização que a retórica ganhou neste contexto. Além disso, existe uma relação profunda entre retórica e política no pensamento republicano da época, desenvolvendo-se em especial na obra de Maquiavel.

A retórica, especialmente a Ciceroniana, está na base fundacional da cidade de Florença, berço do Renascimento e local onde se encontra Maquiavel. Notemos que, tal dado, não se restringe a uma camada elevada da população, mas se propaga como um

---

<sup>159</sup> ROMANO, Roberto. *Cuidado, nas urnas a foto é de Platão*. O Estado de São Paulo, São Paulo, 20 out. 2018. p. 3.

<sup>160</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In. Platão, vida e obra. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 65.

bem comum aos cidadãos<sup>161</sup> florentinos. Notamos isto em escritos como o de Giovanni Vilanni, mercador e cronista, que tece sua narrativa da história da cidade, notando em 1293 a morte de Brunetto Latini, o qual é descrito como “*homem mundano*” porém “*quem começou e foi mestre dos florentinos no refinamento, em fazê-los desenvoltos em falar bem e em saber bem guiar e reger nossa república segundo a Política*”<sup>162</sup>.

Vilanni, em seu texto, estreita os vínculos que ligam o que é ser cidadão, com a filosofia, a retórica e a política, sendo uma fonte não reconhecida dos denominados humanistas cívicos, que buscam, posteriormente, reivindicar tais saberes para si. Dessa maneira mostra-se como os saberes pertencem a cidade e aos florentinos de maneira geral. Ligando o governo da república as funções complementares da retórica, em sua prática oratória ou no seu emprego administrativo, e da filosofia moral, através do conhecimento do útil, do honesto, do vício e da virtude, como guias da boa ação política, demonstra-se que aquele que domina estes saberes e os emprega em favor da cidade, torna-se um cidadão valoroso<sup>163</sup>. Está dada a importância da retórica para Florença. Deste primeiro refinamento, a retórica se instala profundamente na cidade, ligando-se com a política e a diplomacia, esta última, função que Maquiavel realizou com proeminência.

Dentro da retórica clássica, especificamente nos Romanos e, especialmente, Cícero, se encontram três tipos de discursos: demonstrativo, judiciário e deliberativo. Estes podem estar interligados, ou seja, inseridos na composição de um tipo podem estar outros tipos, mas de maneira geral, estes possuem finalidades específicas. O discurso demonstrativo é utilizado para o elogio ou reprovação de algo ou alguém. O discurso judiciário é utilizado como forma de defesa ou acusação, visando a isonomia. Por fim, no discurso deliberativo, temos o aconselhamento como busca, tencionando a utilidade, segundo Aristóteles, ou a utilidade e a honestidade, segundo Cícero<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Neste ponto é preciso termos em conta que para largos segmentos da população florentina os direitos de cidadania são restritos ou mesmo inexistentes. Dessa maneira, ainda que a retórica seja um “bem difundido” para a população em geral, nem todos são reconhecidos como cidadãos. Ainda que importante, portanto, a retórica não atinge de fato a todos.

<sup>162</sup> ARANOVICH, Patrícia Fontoura. Maquiavel, retórica e política. Cadernos de Ética e Filosofia Política. Num. 24. 2014. pp. 62-3.

<sup>163</sup> Idem, p. 63.

<sup>164</sup> Idem, p. 64.



Neste momento, nos interessa o discurso deliberativo. Entendendo-se que o domínio das regras da oratória se converte em recurso próprio e arma política, necessita-se olhar para a força da persuasão que a palavra dita pode conter. Como vimos, não se trata necessariamente da verdade, mas da “construção da verdade”, em suma, da percepção. A percepção é na psicologia e nas ciências cognitivas, a função cerebral que atribui significado a estímulos sensoriais, a partir do histórico de acontecimentos ocorridos no passado. A percepção diz respeito ao processo através do qual os objetos, pessoas, situações ou acontecimentos reais se tornam conscientes. É através dela que as pessoas conhecem o mundo à sua volta de forma total e complexa, por isso é tão importante, visto que o comportamento das pessoas é baseado na interpretação que fazem da realidade e não necessariamente da realidade em si. Dessa maneira a percepção é diferente para cada um, cada pessoa percebe um objeto ou acontecimento de acordo com a importância para si próprio.

As fontes da competência retórica são os dons naturais, o aprendizado da arte retórica e o exercício da mesma. Sem estes, um discurso pode ser factível e até persuadir, porém, a aplicação sistemática destes aumenta a força persuasiva e por consequência aproxima o discurso de seu objetivo. Neste contexto, o discurso deliberativo, ao cumprir com todas as exigências do orador – instruir, agradar e emocionar – pode provocar animação, excitação e exaltação, levando a um movimento na direção determinada pelo orador<sup>165</sup>. Aqui se encontra o âmago da retórica na política: o objetivo final é mover os afetos do homem à ação, o que gera destaque à retórica como disciplina humanística.

Ainda que a retórica não possua um domínio próprio ou um assunto intimamente seu, o discurso deliberativo é considerado o discurso político por excelência, uma vez que é usado para defender ou atacar, propor ou dissuadir. Primeiramente, o discurso deliberativo carrega a noção do discurso da cidadania, do cidadão, o que, em uma concepção republicana é o valor máximo da posição humana. Além disso, o conteúdo deliberativo aponta também certa superioridade frente aos outros gêneros. Ao utilizar-se das categorias do útil e do honesto para atacar ou defender determinada posição, se dá de antemão uma unidade entre as duas categorias, tornando coincidente aquilo que é conveniente e aquilo que é virtuoso, ou seja, a boa ação é necessariamente uma ação

---

<sup>165</sup> Ibidem, p. 64.

proveitosa e vice-versa. Valora-se assim o conteúdo daquilo que é dito. Dessa maneira, o discurso deliberativo, ao lidar com o útil e o honesto, se torna a fonte principal do discurso político: é o discurso do cidadão republicano e o discurso que apreende a ordem dita justa<sup>166</sup>.

Entendida a importância do discurso deliberativo no discurso político e da retórica como um todo na cidade de Florença, faz-se, por agora, necessário entendermos o papel da retórica no discurso de Maquiavel. Ainda que olhassem para a utilidade da pátria, os discursos deliberativos políticos não se resumem a isso. Muitos, ainda que buscando a utilidade e justiça, podem o fazer através da sedição e da discórdia. E esse cenário é importante para analisarmos a inserção de Maquiavel no roteiro da retórica florentina. Se a retórica deve buscar, através do discurso deliberativo, a união entre o útil e o honesto (justo), fazê-lo através da discórdia e da sedição poderia ser a chave do entendimento da teoria política de Maquiavel.

Maquiavel foi visto como um retórico por alguns de seus intérpretes e nosso objetivo central neste capítulo será debater as lentes postas sobre a retórica de Maquiavel. Visto a retórica como forma discursiva, apresentam-se a seguir análises que ligam o pensamento de Maquiavel ao gênero satírico, ao discurso admonitório e ao gênero denominado “Espelhos de Príncipes”. Veremos com mais vagar cada um deles em seu momento, porém, explica-se a opção pelo discurso deliberativo como chave de análise, adiantando-se o fato de que cada um dos gêneros onde interpretações de Maquiavel foram inseridas respondem a percepções de conselhos, sejam dirigidos ao povo (diretamente ou por meio da sátira) ou aos governantes.

### **1. Maquiavel Satírico**

Quando pensamos no gênero satírico, tendemos, no mundo contemporâneo, a imaginar quadrinhos de jornais ou os famosos “*stand-up comedy*”, onde, através do humor (geralmente “bom-humor”), visa-se a produção de uma obra engraçada que tende à zombaria de uma temática original submetida ao escárnio. Entretanto, tal entendimento produz um erro. Esta modalidade que acabamos de descrever denomina-se paródia. A paródia é outra modalidade artística que reproduz o cotidiano de maneira desmedida e tende, necessariamente, à lógica do divertimento. Esta pode sim estar

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 65.

ligada à sátira, mas deve ficar claro que, ainda que caminhem juntas, apresentam distinções em seus procedimentos.

Dito isso, se faz necessário então uma definição do que seria a sátira. Primeiramente é preciso dizer que a sátira pode se fazer presente através dos mais diversos veículos, sejam artísticos ou não, literários ou não, levando os estudiosos do assunto a afirmarem com repetição que seus trabalhos não pretendem uma definição clara do que seria o fenômeno e, mais que isso, afirmando de forma recorrente a incapacidade de circunscrevê-la satisfatoriamente<sup>167</sup>. A questão das características “movediças” da sátira, que, acomodando-se a diversos meios e mesmo a diversos interesses, dificulta sua definição satisfatória, nos obriga a buscar uma definição dentro de um recorte do fenômeno que abarque com alguma satisfação os âmbitos que apresentaremos a seguir.

A palavra *sátira*, no dicionário Houaiss, é definida como algo que, no âmbito da literatura, posta como gênero literário, refere-se à criação livre e irônica tecida contra organizações, pessoas ou concepções. Já no âmbito da poesia, a sátira estaria ligada a uma composição que ridiculariza os vícios e as imperfeições. A sátira ainda incluiria os discursos ou textos de natureza picante, crítica ou maledicente. Por fim, incluiria a ironia, a zombaria, podendo assumir o significado de uma censura espirituosa<sup>168</sup>. A definição da palavra, entretanto, não basta, pois acaba-se por limitar o espectro do fenômeno. Entretanto, esta definição deve estar posta pois, de certa maneira, nos ajudará a entender o intérprete de Maquiavel que discutiremos.

Os estudos da sátira nos trazem dois recortes interessante para entendermos um pouco mais sobre o papel que a mesma vem a desempenhar em Maquiavel. O primeiro recorte, proposto através do estudo de textos literários de feição satírica, propõe uma distinção da sátira como gênero e da sátira como tom. A sátira como gênero tem lugar privilegiado, em especial, na Antiguidade clássica e, posteriormente, entre os séculos XVII e XVIII. Na investigação acerca de seu surgimento, propõe-se que a sátira poética e literária teria sido precedida por outra, dramática e que, neste caso, a segunda tenha

---

<sup>167</sup> ROCHA, Rejane Cristina. Da utopia ao ceticismo: a sátira na literatura brasileira contemporânea. Tese [Doutorado em Estudos Literários] – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Araraquara. 2006. p. 13.

<sup>168</sup> HOUAISS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 1715

feito empréstimos à primeira e que a sátira que conhecemos hoje possua características dramáticas<sup>169</sup>. Nesse contexto, a sátira poderia estar ligada à paródia dos diversos gêneros literários e também à imagem do sátiro, destacando sua imagem mais significativa, a dizer, a carência de reverência, comum à comédia antiga e posteriormente legada à ficção. Uma característica fundamental desta sátira é o princípio revelador do que é oculto e sua qualificação para disseminar princípios morais. Em suma, a sátira visa combater vícios e maus hábitos através do riso repleto de sarcasmo. Neste riso, encontra-se o *grotesco*, que tende à desfiguração física de um personagem como representação de suas mazelas morais. Localizadas as percepções da sátira como gênero, é necessário dizer que a crítica atual do fenômeno tende a localizar a sátira mais como tom do que uma forma literária moldada por preceitos de gênero. E, nesse caso, significa afastar de certa maneira a sátira do satírico, sendo o primeiro um certo gênero de obras canônicas, delimitadas por certos aspectos formais e o segundo um aspecto generalizado em qualquer espaço de comunicação humana, mesmo onde o cômico não é a chave<sup>170</sup>. Veremos como a sátira enquanto gênero, provavelmente, se encaixa com mais substância no que investigamos.

Um segundo recorte que se apresenta é definição da sátira em comparação à comédia. A comicidade é uma característica, se não imprescindível, ao menos recorrente da sátira. Muitos estudos defendem que a sutileza da diferença entre sátira e comédia está ligada ao tratamento dado ao “elemento marginal”, ou o alvo da zombaria. A comédia, ainda que ridicularize este elemento, propondo-o como desviante, não o vê como uma ameaça à sociedade. A sátira, por outro lado, reserva ao desvio – personificado em um indivíduo – algo que coloca em risco as regras sociais<sup>171</sup>. Assim, podemos entender que, com a sátira, um autor pode escarnecer qualquer proposição, seja sobre pessoas, organizações, instituições ou nações, mobilizando a sátira com o objetivo, através do escárnio, de impedir quaisquer transições ou mudanças, de quaisquer gêneros, evidenciando-se, no nosso caso, as questões políticas. A sátira, ainda, não precisa necessariamente tender a um “final feliz” ou envolto no bom humor. Pelo contrário, em geral, buscam-se os finais negativos, a fim de “finalizar” o ataque à proposição original.

---

<sup>169</sup> ROCHA. Op. Cit. pp. 14-5.

<sup>170</sup> Idem. p. 15-6.

<sup>171</sup> Idem. p. 16.

Nesse sentido, a graça da sátira está, em geral, ligada à sua conexão estrita com a realidade. Dessa forma, não tendo o humor como meta final, a sátira é capaz de produzir suas críticas, sejam elas políticas, sociais ou culturais. Tendendo assim ao cômico, a sátira se torna mais sutil e irônica e seu autor permanece um tanto quanto distante daquilo que ele próprio descreve, como se não visualizasse de fato o teor dos eventos descritos.

Garrett Mattingly foi um historiador e professor de história europeia na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos. Formado na Universidade de Harvard, em 1935, Mattingly se especializou no estudo do século XVI europeu sobre o qual escreveu duas grandes obras. A primeira, denominada “*Catherine of Aragon*<sup>172</sup>”, de 1941, examina a personalidade, as motivações e as extraordinárias complexidades que envolvem a vida de Catarina de Aragão, suas ações políticas e diplomáticas na Europa. A segunda obra, denominada “*The Armada*<sup>173</sup>”, traz um estudo das campanhas navais que se disseminam na Europa do período da expansão naval e dos descobrimentos, enfatizando a importância política e diplomática do que Mattingly define como “a primeira crise internacional da história moderna”. Com este texto, Mattingly ganhou o prêmio Pulitzer em 1960. Ambas as obras obtiveram grande popularidade e ótimas críticas.

Mattingly escreve sobre Maquiavel em 1958, através do periódico “*American Scholar*”, em sua 27ª edição. Seu texto, “Machiavelli’s Prince: political Science or political satire?<sup>174</sup>”, de apenas dez páginas, sugere a interpretação de que Maquiavel teria construído, através da sátira, um princípio irônico em relação à casa dos Médici. Seu texto enfoca especificamente “*O Príncipe*”. Ao tratar da obra, Mattingly traz uma leitura bastante radical sobre a mesma, dizendo que o texto mal se trata de um panfleto e que é uma fração mínima da totalidade da obra de Maquiavel, porém se torna de grande valia ao acabar por sobrepor-se a todo o restante da obra e, por consequência, do pensamento do secretário florentino. Mais que isso, sugere ainda que, provavelmente, nenhum texto de teoria política foi lido tão amplamente e, certamente, nenhum livro é tão “conhecido” por quem nunca o leu. Dizendo que o livro é curto, fácil e suas

---

<sup>172</sup> MATTINGLY, Garrett. *Catherine of Aragon*. California: Little Brown, 1941. 477p.

<sup>173</sup> MATTINGLY, Garrett. *The armada*. Boston, MA: Houghton Mifflin, c1959. 443p.

<sup>174</sup> MATTINGLY, Garrett. "Machiavelli's "Prince": Political Science or Political Satire?". *The American Scholar* 27, no. 4 (1958): pp. 482-91.

sentenças tendem a impressionar, Mattingly corrobora a tese de que sua valoração é extremada e seu conhecimento relativo<sup>175</sup>. O paradoxo disso tudo, para Mattingly, está no fato de que, ainda que o livro represente um pedaço do pensamento de Maquiavel, não podendo ter sido escrito por outra pessoa, em importantes aspectos, especialmente certas epígrafes chocantes, o livro contradiz tudo que Maquiavel escreveu ao longo da vida e tudo que se sabe sobre o autor<sup>176</sup>.

Mattingly diz, ao longo de sua explanação, que a história da reputação literária de Maquiavel acaba por reforçar o paradoxo supracitado. Os outros trabalhos políticos de Maquiavel, quando de suas publicações, receberam, em geral, um quadro comum e corrente de recepção, no caso, o que Mattingly denomina “respeito sem indevida excitação”. Porém a publicação de “*O Príncipe*” trouxe um enorme “escândalo” atrelado. Um coro de desaprovação se seguiu na Europa, fazendo com que, por dois séculos, citar um inimigo político como “discípulo de Maquiavel” fosse a pior coisa a se dizer deste inimigo. A mudança no cenário sobre Maquiavel se faz, conforme sugere Mattingly, a partir do alvorecer dos modernos nacionalismos.

Herder teria sido o primeiro a indicar o texto de Maquiavel como uma sátira e não como um guia para criminosos políticos, sendo seu objetivo o estudo das políticas da Itália no século XVI, oferecido por um patriota a serviço de seu país. Pouco a pouco os olhares sobre Maquiavel passaram a enxergar que este recomendava cuidados políticos à península itálica, buscava a unidade desta e tentava trazer remédios à corrupção que enxergava em sua época. Dessa maneira e gradualmente, Maquiavel passou a ser visto com outros olhos, de certo modo até como um herói “nacional” – aqui os nacionalismos se fazem presentes - e não mais como um “agente do Diabo” ou mesmo um político “anti-povo”. No século XX, devido às mudanças de opinião predominantes acerca do nacionalismo, segundo Mattingly, novas mudanças ocorrem nos olhares sobre Maquiavel. Uma suposta “devoção” à Itália (a essa altura já unificada), teria feito de Maquiavel desde um apaixonado, até um cientista objetivo, passando pela percepção de ser um espelho analítico de sua época<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Ibidem, p. 482

<sup>176</sup> Idem, p. 483

<sup>177</sup> Idem, p. 483.

Mas, a análise de Mattingly sobre Maquiavel, tem como ponto chave a leitura que se faz de Cesare Borgia. Perpassando os capítulos de Maquiavel, Mattingly vai analisando suas epígrafes, seus “exemplos” e o que Maquiavel teria dito, especialmente considerando sua posição no momento da escrita, uma vez que Maquiavel escreve “*O Príncipe*” no exílio imposto pelos Médici. A chave do processo de “transformação” do livro em sátira estaria na figura de Borgia pois, segundo Mattingly, somente a sátira tornaria possível entender a escolha dele como o modelo de príncipe a ser seguido. Borgia seria a antítese da família Médici, especialmente na posição social grandiosa em Florença, sempre afastada de grandes problemas, como, por exemplo, as incursões militares promovidas por ele. Assim, somente o desejo de desenhar a mais odiosa comparação possível, a compulsão pelo insulto aos Médici, talvez como vingança pelo exílio, faria de Borgia o “Espelho de Príncipe” escolhido por Maquiavel.

Only in a satire can one understand the choice of Cesare Borgia as the model prince. The common people of Tuscany could not have had what they could expect of a prince's rule made clearer than by the example of this bloodstained buffoon whose vice, crimes and follies had been the scandal of Italy, and the conduct of whose brutal, undisciplined troops had so infuriated the Tuscans that when another band of them crossed their frontier, the peasants fell upon them and tore them to pieces. (...) Only a wish to draw the most odious comparison possible, only a compulsion to wound and insult, could have led Machiavelli to select the Borgia as the prime exemplar in his "Mirror of Princes"<sup>178</sup>.

O paradoxo da escrita do “panfleto”, dessa maneira, se esvai, uma vez que Mattingly conclui que a dedicatória que Maquiavel deixa a Lorenzo de Médici no início do livro se transfigura, na realidade, em uma grande ironia, ajudando a entender o motivo pelo qual o livro foge tanto aos outros trabalhos políticos de Maquiavel. O uso de Cesare como exemplo responde a uma comparação maldosa feita à casa dos Médici e a um insulto “velado”, afinal, seguindo um pressuposto satírico, o insulto se torna sutil e distancia Maquiavel dos problemas que lhe poderia causar. O uso de Cesare de forma irônica, ajuda a entender o afastamento suposto da visão republicana que Maquiavel deixa em seus outros trabalhos.

---

<sup>178</sup> Ibidem, pp. 490-1.

A análise de Mattingly é bastante notável, porém não situa a posição de Maquiavel frente ao contexto do Humanismo Cívico, em especial suas visões acerca da Fortuna e da “*Virtù*”<sup>179</sup>. Visto a valoração que Maquiavel dá a esses fatores nos exemplos de homens políticos com os quais trabalha, não somente em “*O Príncipe*”, nos faz entender que o uso de Cesare Borgia responde muito mais a uma real admiração pelo homem e por suas capacidades de se adequar ao tempo e as questões que se apresentam, do que a uma ironia para atacar os Médici. Isso não transforma, entretanto, Maquiavel em um defensor de uma política autoritária ou absoluta, como a figura de Borgia pode denotar. De fato, o republicanismo de Maquiavel, nos parece ser a mais notória e óbvia posição de nosso autor, especialmente se analisarmos os “*Discursos*”. Uma vez que Mattingly olha muito mais para “*O Príncipe*”, obra que responde a questões e formas bastante distintas dos “*Discursos*”, faz sentido notar o paradoxo e até mesmo a ironia. Porém ambos, acreditamos, refletem um processo retórico de Maquiavel que vai além da crítica aos Médici, se unindo a críticas contra o papado, olhando para um projeto político de unificação da Itália através da herança republicana.

## 2. Maquiavel Conselheiro do Povo

Falamos anteriormente que a opção pela centralidade do discurso retórico deliberativo em nossa análise advinha do fato de que os gêneros onde interpretações de Maquiavel foram inseridas respondiam, de maneira geral, a conselhos, fossem estes dirigidos ao povo (diretamente ou por meio da sátira) ou aos governantes. O nosso segundo grupo de análises se refere de forma mais direta a este cenário, uma vez que trabalharemos com interpretações dos escritos de Maquiavel que os tratam, efetivamente, como conselhos.

Tratam-se dos discursos admonitórios, a dizer, textos que trazem algum ensinamento através do alerta. Como vimos anteriormente, na retórica clássica ciceroniana este era o papel dado aos discursos deliberativos. Porém, a diferença primordial aqui é que o texto deliberativo retórico diz respeito ao “texto do cidadão” por excelência, o texto da política, o texto que encarna a primazia retórica da capacidade de mover os afetos do homem através das palavras, enquanto que o texto admonitório

---

<sup>179</sup> *Virtù*, termo forjado pela retórica humanista, faz referência a uma qualidade ativa em conflito com a fortuna, enquanto que “*Virtude*” se refere a determinados valores cívicos. É preciso ter em claro tal diferenciação.



responde mais diretamente a um conselho que visa o cuidado, a atenção e não necessariamente uma ação política.

Além disso, a admoestação visando o cuidado pode responder a outros âmbitos do discurso, como por exemplo, a homilética. O discurso homilético, em teologia, relaciona-se com a aplicação de preceitos retóricos visando a pregação. A natureza homilética de textos religiosos se observa na função retórica constantemente preenchida com admoestações e exortações aos destinatários. Este tipo de texto, em especial, tem lugar na predicação da Alta Idade Média<sup>180</sup>.

No caso específico dos textos de Maquiavel, que aqui trabalhamos, a intenção suposta em “*O Príncipe*” teria sido avisar os homens sobre o que os tiranos poderiam ser e fazer, dando aos cidadãos as armas para oferecer resistência. A suposição se enquadraria na lógica de que Maquiavel, um patriota republicano apaixonado, rodeado por dois poderes rivais – os Médici e a Igreja -, não poderia escrever abertamente, pois estaria sendo vigiado. Assim, a obra seria, além de admonitória, novamente sátira. Ou seja, neste cenário, admonitória e sátira se imbricam na interpretação<sup>181</sup>. E, desse modo, mais uma vez se configura a diferenciação entre o deliberativo puro e o admonitório.

## 2.1. Spinoza: um manual contra a tirania

Benedictus Spinoza foi um dos principais filósofos racionalistas do século XVII, no seio da filosofia moderna, ao lado de nomes como René Descartes e Gottfried Leibniz. Spinoza dedicou boa parte dos seus estudos à interpretação dos textos bíblicos, do Talmude – livro sagrado dos rabinos – e de obras da cultura hebraica, aliando estes estudos ao estudo das obras clássicas, a dizer, Platão, Sócrates, Aristóteles e outros. Suas principais obras são: “*Princípios da Filosofia de Descartes*”<sup>182</sup>, o famoso tratado “*Ética*”<sup>183</sup> e, aquele que nos é importante aqui, o “*Tratado Filosófico-Político*”.

Para nós, entretanto, importa neste momento o capítulo quinto do seu “*Tratado Filosófico-Político*”. Neste capítulo, Spinoza, primeiramente, retoma a ideia de que o

<sup>180</sup> LONGÈRE, J. *La prédication médiévale*. Études augustinienes. Paris, 1983, p. 53.

<sup>181</sup> BERLIN, Isaiah. “*A originalidade de Maquiavel*”. In: Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002, p. 301.

<sup>182</sup> SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. 1. ed. rev. Madrid: Alianza, 2006. 380p.

<sup>183</sup> \_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2016. 238p.

homem é senhor de si próprio, especialmente quando vive sob a conduta da razão, concluindo que uma cidade fundada e governada sob o império da razão é sempre mais poderosa. Mudando o foco da cidade para os estados, Spinoza define o fim da fundação de qualquer Estado como sendo a paz e a segurança da vida, sendo o melhor governo aquele no qual os homens vivam em concórdia e observem as leis sem violações. Isso faz com que todo vício e virtude dos súditos, sedições, guerras, desprezo pelas leis, não estejam diretamente ligadas à malícia dos súditos, mas especialmente ao regime instituído – ou seja, em última análise os problemas são imputados à cidade. A paz de uma cidade não está na ausência da guerra, porque da inércia dos cidadãos conduzidos como um rebanho e formados na servidão, não nasce uma cidade. A vida na concórdia, propriamente humana, se estabelece pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira. Finalmente, o Estado em concórdia deve ser instituído por uma população livre<sup>184</sup>.

Com esses pressupostos inseridos, Spinoza traz Maquiavel ao debate. Segundo o autor, o secretário florentino demonstrou como um príncipe onipotente e desejoso de domínio estabelece e mantém seu poder. Spinoza diz que, se Maquiavel propôs uma boa finalidade, como seria suposto de um homem prudente, a sugestão do florentino teria sido demonstrar as imprudências que as massas cometem quando ao suprimirem um tirano, não podem suprimir as causas que o tornam tirano, tais como quando a população torna o príncipe um exemplo.

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade (...)<sup>185</sup>

Dessa maneira, Spinoza analisa a escrita de Maquiavel através das lentes de um conselheiro do povo, vendo no secretário florentino um defensor da liberdade. No fim, o livro, para Spinoza, nada mais é que um manual para o povo, para os governados, para que estes impeçam a tirania de se erguer e se sustentar. Isso é notável se percebermos

---

<sup>184</sup> Ibidem. *Tratado político*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1977. pp. 46-9.

<sup>185</sup> Idem, p. 50.

que para Spinoza o pacto social se trata de um acordo de constituição de um poder comum, mas também prevê a transferência dos poderes “naturais” dos homens à coletividade. Desse modo, o governo de Spinoza é aquele no qual não se transferem todos os direitos, a ponto de limitar a consulta, mas, transferindo esses direitos a um coletivo, se permanece igual a todos, sendo parte deste coletivo<sup>186</sup>. No limite, a escrita de Spinoza é fundamentada na oposição à tirania e Maquiavel se presta como um republicano defensor da liberdade, ao mostrar – ironicamente - do que os tiranos seriam capazes.

## **2.2. A Revolução Francesa como pano de fundo: Rousseau, Foscolo e Ricci**

Hannah Arendt nos mostra que, em Maquiavel, a noção de “*mutazioni del stato*”, superava a ideia de revolução, ao analisar-se a derrubada de um governo. Mais que isso, todas as “mutações” em Maquiavel tem como foco central não a mudança, mas a permanência, visto que sua obra tem como ponto chave os ensinamentos de como permanecer no poder. Ainda que Maquiavel tenha tratado de pontos centrais das revoluções modernas, por exemplo, a luta de facções ou o incitamento do povo à violência, o ponto nevrálgico de seu pensamento teria sido que ele foi o primeiro a tecer um domínio puramente secular, desligado da Igreja, do que se segue a lógica do homem político aprender “a não ser bom”, ou seja, em tese sair da ação a partir de preceitos cristãos<sup>187</sup>.

Arendt sugere que a principal questão envolvendo o termo revolução no século XVIII se refere à percepção que a revolução diz respeito a um novo começo e não a meras mudanças. O fato que Arendt percebe é que a revolução é o único evento político a nos confrontar com o problema do começo<sup>188</sup>. Mas, voltando a Maquiavel, percebemos que o novo, puramente revolucionário portanto, não está em Maquiavel, no máximo havendo a secularização e, junto dela, o caráter de violência da revolução, estes se fazendo presentes devido a lógica da necessidade de se fundar algo novo na política –

---

<sup>186</sup> BOBBIO, Norberto. “*O contrato social*”. In: Sociedade e Estado na filosofia política moderna. 4. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994, p. 69.

<sup>187</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p. 28-29.

<sup>188</sup> Idem, p. 17.

o que necessitaria da violência – e ligar esta necessidade à tarefa da legalidade, ou seja, à proclamação de leis com autoridade suficiente para sobrepor a autoridade divina<sup>189</sup>.

A palavra *revolução*, em princípio, vem do campo astronômico, designando um movimento regular e cíclico, o que a afasta dessa maneira da ideia de novidade e aproxima-a da ideia de restauração. No fim, não se trata de uma simples contradição semântica; em realidade, as ditas revoluções do XVII e do XVIII se pretendiam restaurações. No decorrer do processo o “novo” começou a ser visto como fenômeno político e nesse cenário o termo resgatou dos seus primórdios astronômicos a noção de irresistibilidade, ou seja, de um movimento incapaz de ser parado – ou mesmo controlado<sup>190</sup>.

Isso ajuda a explicar o valor – real ou construído – da Revolução Francesa. O movimento do povo em Paris, como uma torrente revolucionária se tornou algo que nenhum participante poderia controlar, de tal modo que somente se submetendo à força anônima da revolução em si, seus agentes poderiam sobreviver. O que a Revolução Francesa fez surgir foi um poder muito maior que qualquer poder despótico, entre o homem e sua liberdade, que compelia os homens contra sua vontade, contra a qual não havia libertação possível: a força da História, a força da necessidade<sup>191</sup>. Com isso a Revolução Francesa moldou um moderno conceito de história, fazendo tudo que é político ser também histórico, indo em direção a um novo mundo e a uma nova filosofia da História<sup>192</sup>.

---

<sup>189</sup> Ibidem, p. 30-31.

<sup>190</sup> Idem, p. 33-38.

<sup>191</sup> Idem, p. 41.

<sup>192</sup> Reinhart Kosseleck mostra como o conceito de História – entre vários outros – teve uma profunda modificação entre 1750 e 1850. Se até o Século XVIII é usado no plural para designar diversas narrativas particulares acumuladas na historiografia, a partir de então, usa-se no singular, identificando tanto uma sequência de eventos da marcha da humanidade como o relato histórico em si. Disso, que expressa a inclusão de toda a humanidade em um único processo temporal, corresponde a sua mutação em objeto de teorias políticas e filosóficas que pensam apreender passado, presente e futuro como uma totalidade dotada de sentido previamente dado. O termo vira, assim, instrumento da luta política, sendo objeto de disputa entre proposições que se veem como intérpretes fiéis do verdadeiro propósito de um suposto processo (progresso) universal. Se as “histórias” guardavam a sabedoria acumulada pelos exemplos do passado para servir de guia para o presente – *Historia Magistra Vitae* –, “história” torna-se uma dimensão do “vir a ser”, obrigando toda ação social a assumir certos “horizontes de expectativa futura”. Determina-

Segue-se a isso que o termo Revolução não passa mais a condizer com situações anteriores, deixando de ser uma restauração, e passa a conduzir a situações futuras, desconhecidas, que determinam que a política trate de conhecer o termo<sup>193</sup>. Todos, dessa maneira, que seguem os passos da revolução Francesa se tornam agentes da história e, principalmente, agentes da necessidade histórica, necessidade que toma o lugar da liberdade como chave do pensamento político e revolucionário<sup>194</sup>. No fim, todo o princípio revolucionário em política se baseia na França, segundo Arendt, devido à já citada irresistibilidade do movimento popular e pelo fato desta se basear no critério social. Já no século XIX, pouco após o movimento revolucionário, Karl Marx viria a popularizar, a partir do Manifesto Comunista (1848), a “luta de classes” que toma assim a experiência francesa como exemplo de revolução “de baixo para cima”. A grande tristeza disso tudo, para Arendt, seria que a Revolução Francesa teria sido desastrosa em seu cerne, mas moldado ideias no mundo<sup>195</sup>.

Em um cenário como esse, tamanho o valor que a Revolução Francesa arrebatava como fato político e exemplo histórico, seria inimaginável pensar que intérpretes de Maquiavel não relacionariam o evento com o pensamento do secretário florentino. E, seja no limiar da revolução, seja logo após a mesma ou mais tarde, como um contraponto, é precisamente isso que vem a ocorrer. A centralidade se dá, em especial, a partir dos pressupostos republicanos de Rousseau.

Rousseau foi um dos grandes pensadores do Iluminismo, porém detinha algumas particularidades. Atípico frente aos seus próximos, Rousseau se rebelava contra a alta sociedade, em especial contra a indiferença frente ao sofrimento alheio<sup>196</sup>. No seu “*Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*”, esta posição fica bastante evidente. Neste, Rousseau se coloca contrário ao que chama de “primeiras

---

se assim uma revolução no modo de ver a vida, o que nela é possível e o que dela esperar. (KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC-Rio, 2006. p. 21-60, 119-132, 305-328; KOSSELLECK, Reinhart. *Historia/historia*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta, c2004. 153p).

<sup>193</sup> KOSSELLECK. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos tempos históricos*. p. 68-9.

<sup>194</sup> ARENDT. Op. Cit. p. 41-2.

<sup>195</sup> ARENDT. Op. Cit. p. 44-5.

<sup>196</sup> BRESCIANI, Stella. “A compaixão na política como virtude republicana”. In: BREPOHL, Marion; CAPRARO, André M.; GARRAFONNI, Renata S. (org.). *Sentimentos na história: linguagens, práticas, emoções*. Curitiba: Editora UFPR, 2012. p. 120.

preferências”, fonte de uma suposta maior consideração de uns frente a outros, sendo o primeiro passo para a desigualdade e para o vício. Das “primeiras preferências”, teriam nascido, para Rousseau, a vaidade, o desprezo, a vergonha e a inveja, compostos que teriam ferido de morte a felicidade<sup>197</sup>.

As diferenças de Rousseau frente aos demais *philosophes* permeavam toda a sua produção, fossem seus romances – tais como “La Nouvelle Heloise” – ou seus escritos políticos – notadamente, “O Contrato Social”, de que trataremos aqui. Neste momento não nos cabe analisar a fundo o pensamento de Rousseau, pois não se trata de nosso objetivo e já o fizemos em outro momento<sup>198</sup>, porém, de maneira geral, deixemos aqui anotada esta diferenciação de Rousseau dentro do Iluminismo e sua visão dita republicana – não é o momento de julgarmos o fato – em especial em suas concepções políticas descritas no supracitado livro.

A questão para este momento é que Rousseau vinculou compaixão e piedade e dentro do âmbito revolucionário, tendo influenciado os pormenores da Revolução, isso gerou a ideia de que a compaixão seria uma paixão, a piedade um sentimento e a solidariedade algo racional, tornando-se um guia de ação política. A esfera pública é tomada pela necessidade, como vimos anteriormente, materializando-se através das massas nas ruas de Paris. A massa se funde como um termo político<sup>199</sup>.

Quando analisamos “*O Contrato Social*”, vemos que este cenário vai sendo elaborado por Rousseau que, em determinado momento, traz Maquiavel para ser interpretado. No sexto capítulo, do terceiro livro, denominado “*Da monarquia*”, tratando do governo estabelecido em uma única pessoa, Rousseau define esta como o modelo de governo com maior vigor, visto que todas as diretrizes da máquina pública estão em uma única mão e sempre conduzindo ao mesmo fim. Não havendo movimentos opostos, não há como se imaginar constituição que com menos esforços produza ações mais consideráveis. Entretanto, Rousseau ressalta que não há modelo no

---

<sup>197</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: Jean-Jacques Rousseau. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultura, 2005. v.2 p.100-101.

<sup>198</sup> AMADEU JUNIOR, Celso Antonio. Liberdade e Igualdade na conformação do ideário políticos das revoluções francesa e americana: um estudo do pensamento liberal. Monografia [Iniciação Científica] – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas. 2016. 97p.

<sup>199</sup> BRESCIANI. Op. Cit. p. 121.

qual a vontade particular tenha mais império e domine mais facilmente os outros. Assim, ainda que tudo venha a conduzir ao mesmo fim, este não é, para Rousseau, alinhado com a felicidade pública, convertendo a força administrativa incessantemente em prejuízo ao Estado<sup>200</sup>.

Ao trazer a lógica da busca do Rei por ser absoluto, Rousseau sugere que, teoricamente, o meio mais simples para tal seria fazer-se amar pelo povo (tal qual Maquiavel longamente sugere). Porém, para Rousseau, os melhores reis querem ser fortes e soberanos, se necessário, sem deixar de serem amados. Nesse sentido, o interesse primário e pessoal de um rei seria que o povo fosse fraco, miserável e jamais, em qualquer caso, pudesse lhe oferecer resistência. Porém, no cenário hipotético de súditos perfeitamente submissos, o interesse soberano seria um povo poderoso, que o torne invencível frente aos vizinhos. Mas, sendo este um interesse subordinado e secundário, as suposições se tornam incompatíveis e, no fim, naturalmente o soberano presta reverência à opção que lhe é imediatamente útil. Entendendo-se dessa forma, Rousseau segue Spinoza e sugere que, ao dar lições aos reis, Maquiavel deu grandes lições aos povos, tornando “*O Príncipe*” o livro dos republicanos<sup>201</sup>.

Maquiavel, inegavelmente, é um republicano, o que devemos ter em conta. Ainda que “*O Príncipe*”, em seus pormenores, lance alguma sombra sobre a questão, os “*Discursos*” não deixam dúvida disso. Porém, a análise de Rousseau sobre Maquiavel surge como alerta para as massas que viriam a fazer revolução. A posição de Rousseau no cenário filosófico que constituiu a revolução o mostra contrário aos pretensos “grandes” e sua busca por Maquiavel parte muito dessa oposição. O contexto de Rousseau, desse modo, move a análise do pensamento de Maquiavel para determinadas visões. A semântica da escrita do autor responde muito ao seu contexto e, desse modo, se torna bastante marcada pelo seu momento. É claro, toda análise acaba marcada pelo seu momento, porém a sutileza aqui é o papel da revolução. Não se trata da posição política que Rousseau detinha e que de certo modo afetou os rumos da revolução, mas da força das ideias que cercam Rousseau e, posteriormente, são levadas a cabo na Revolução Francesa, trazendo ao evento a grandeza histórica presente em seu cerne.

---

<sup>200</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social: princípios de direito político*. 4. ed. São Paulo, SP: Brasil, c1952, p. 85.

<sup>201</sup> Idem, p. 86

Podemos confirmar tal dado, vendo que Rousseau de fato é “especial”, mas o valor do fato revolucionário na interpretação de Maquiavel, se mostra também em outros nomes.

Citemos, por exemplo, Ugo Foscolo (cujo nome original era Niccolò Foscolo). Este foi um romancista e poeta italiano que escreveu durante episódios como a Revolução Francesa, as Guerras Napoleônicas e a restauração Austríaca. É considerado um dos grandes nomes da literatura italiana. Foscolo detinha um grande entusiasmo perante Napoleão, o qual proclamou na ode “*A Bonaparte liberatore*”. Porém, o entusiasmo de Foscolo se transfigura em desilusão quando Napoleão cede Veneza à Áustria, através do Tratado de Campoformio, assinado entre Francisco II e a República Francesa.

A República Francesa foi vitoriosa na campanha contra a Primeira Coligação, campanha esta que, em 1799, quando da invasão Austríaca e Russa à Itália, contou Foscolo e outros italianos participando ao lado dos franceses. O romance “*Ultime lettere di Jacopo Ortis*<sup>202</sup>”, de 1802, contém a denúncia da transação supracitada e mostra o desgosto do autor com a situação política e social da Itália.

Após servir na França, entre 1804 e 1806, Foscolo, desgostoso pela transação supracitada, retorna a Milão para estabelecer definitivamente sua reputação literária através da obra “*Dei sepolcri*”, um poema patriótico em versos brancos, escrito como um protesto contra Napoleão. Tal poema permite ao autor alcançar a cátedra de Retórica em 1808, na Universidade de Pavia.

Neste poema, Foscolo traz sentimentos exacerbados pela sua visão da situação italiana. Através de princípios satíricos – novamente, a sátira e a admoestação se imbricam – Foscolo, entre os versos 154 e 158, parece reforçar o poder real, porém, retira deste poder qualquer glória, que é um fator altamente relevante para Maquiavel, e demonstra ao povo como este poder tende a fazer o mal. No final, Foscolo finge dar lições aos reis quando, na realidade, traz lições aos governados.

(...) Io quando il monumento  
vidi ove posa il corpo di quel grande  
che temprando lo scettro a' regnatori  
gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela

---

<sup>202</sup> FOSCOLO, Ugo. *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Roma: TEN, 1993. 97p.



di che lagrime grondi e di che sangue<sup>203</sup>;

O resgate de Maquiavel aqui se dá após a Revolução Francesa, mas ainda carregando suas consequências e mostrando a influência do evento mesmo fora da França. O cenário, no caso, reflete o fato de que o autor florentino escreve sob certas condições políticas da Península Itálica, em sua maioria bastante problemáticas, e sua escrita acaba lida por Foscolo como uma resposta de um Italiano preocupado, papel esse que Foscolo toma para si em seu momento. A interpretação de Foscolo acerca de Maquiavel, responde, tal qual em Rousseau, a suas experiências concretas. Ao se sentir “traído” por Napoleão, o qual exaltava, e teria “entregado” a Itália de Foscolo, este questiona o poder, resgata Maquiavel e, de sua própria forma, escreve tal qual lê o secretário florentino, para alertar o povo do que os “grandes” são capazes.

Se avançarmos um pouco além no tempo, chegamos a Luigi Ricci. Escritor italiano responsável pela introdução de “*O Príncipe*” para os leitores da revista “*The World’s Classics*”, de 1903, Ricci considera o livro como o maior trabalho de Maquiavel e lembra que a obra do secretário florentino teria sido mal interpretada por homens que “lucram” com seus ensinamentos e com ingratidão o definem como inventor do pior sistema político possível. Ricci lembra que Maquiavel dedicou sua vida a Florença, buscando sempre um bom e popular governo. Mais que isso, afirma que Maquiavel teria perdido seu cargo como Chanceler da República Florentina por suas declaradas opiniões *liberais*, o que tornaria ridículo e injusto definir Maquiavel como um ajudante dos tiranos na escravização do povo. Maquiavel teria escrito mostrando da forma mais deliberada as artes pelas quais pessoas livres seriam feitas escravas. Mais que isso, segundo Ricci, com seus conselhos para o povo, nenhum tirano poderia ser bem-sucedido em qualquer parte. Mas, para Ricci, seus conselhos não foram ouvidos de fato<sup>204</sup>.

Novamente, a interpretação de Ricci coloca Maquiavel como um conselheiro do povo, alguém que, por sentimentos ditos patrióticos<sup>205</sup>, democráticos e de espírito

---

<sup>203</sup> “(...) E eu, quando o monumento vi, onde repousa o corpo daquele grande que, endurecendo o cetro aos governantes, a glória lhes tira, e aos povos revela tanta lágrima e tanto sangue (...)” (FOSCOLO, Ugo. *Poesie e sepolcri*. Milano: Arnoldo Mondadori, c1987. p. 149.).

<sup>204</sup> RICCI, Luigi. *Prefácio à Niccolò Machiavelli, The Prince*. The World’s Classic. Londres. 1903.

<sup>205</sup> Aqui vale notarmos uma questão. Ricci define Maquiavel como alguém de sentimentos patrióticos, porém a noção de Pátria presente na leitura de Ricci se refere às lógicas do Estado-Nação Oitocentista, tal

livre<sup>206</sup>, escreve com a intenção de aconselhar sobre o que tiranos podem fazer e assim dar as armas ao povo para que possam resistir a eles. Mais que isso, a interpretação de Ricci segue um roteiro que observa Maquiavel como um pragmático político e, especialmente, um patriota, preocupado especialmente com a independência de Florença. Linha interpretativa que segue Thomas Macaulay e, mais recentemente, Judith Janoska Bendl<sup>207</sup>.

Ao não poder escrever abertamente tais conselhos – como dissemos, devido aos poderes que o cercam – Maquiavel teria usado a sátira para tal. A leitura de Ricci, dessa forma, se aproxima das interpretações de Rousseau e Foscolo, porém devemos apontar que traz um ponto bastante importante e inovador. Segundo o autor, Maquiavel possui claras e declaradas opções liberais. Novamente nos parece que parte da interpretação aqui descrita responde muito mais ao contexto do intérprete do que o do interpretado. Ricci, em 1903 – ano em que sua introdução é publicada – está envolto por um pensamento liberal ainda bastante forte, à revelia do fato de que pensamentos como o Marxismo e os Nacionalismos tenham crescido bastante. Ricci provavelmente era ele próprio um liberal e parte de sua interpretação sobre Maquiavel responde a essa visão de mundo. Se pensarmos novamente na Revolução Francesa como “modificadora” das visões acerca de Maquiavel, vemos que, como dissemos anteriormente, o Marxismo,

---

noção que é muito posterior a Maquiavel. Se olharmos de fato para o secretário florentino e seu momento vemos que a noção de pátria também existe, porém, ligada à terra, ao torrão, no caso a ideia de “*paese*”. Se pensarmos em Maquiavel como alguém que busca uma unidade dos principados, a noção faz ainda mais sentido. Entretanto, podemos notar que, no momento que Ricci escreve, a ideia de Pátria já está bem mais fortemente consolidada, mais ou menos como a conhecemos, uma vez que os nacionalismos – e mesmo as unificações do XIX – já tiverem seu auge. Nesse cenário, a leitura patriótica dada por Ricci à Maquiavel se dá a partir de uma visão posterior e não necessariamente de uma ideia presente no contexto de Maquiavel.

<sup>206</sup> A ideia de “sentimentos democráticos e espírito livre” também carrega em si valores posteriores a Maquiavel. Se notarmos que Ricci visualiza opiniões “liberais” em Maquiavel, percebemos que a noção de “Democracia Liberal”, algo advindo do século XIX, está presente fortemente na análise de Ricci, que acaba por encontrá-la em Maquiavel. Porém, já estabelecemos anteriormente que a noção de liberdade no contexto de Maquiavel é outra e, além disso, a própria noção de Democracia poderia ser questionada, uma vez que a percepção da participação política no século XVI seria muito mais próximo da democracia antiga, da Ágora Grega, e não da democracia representativa através do voto, como viria a ser popularizada posteriormente.

<sup>207</sup> BERLIN, op. cit., p. 304.

especialmente no âmbito da luta de classes, é onde o pensamento revolucionário francês, gestado em Rousseau, ganha corpo e as percepções ditas “liberais” de Ricci parecem trazer uma resposta, uma opção ao mesmo cenário de conselho ao povo<sup>208</sup>.

Dessa maneira, concluímos pela importância de um evento como a Revolução Francesa para se tornar um “modificador” das interpretações de Maquiavel. Podemos analisar posições políticas, visões de mundo ou mesmo a centralidade ou valor do olhar de cada intérprete. Porém seja através de uma visão republicana (ou, posteriormente, “de classe” através do Marxismo) com Rousseau, de uma visão essencialmente Italiana, patriótica, talvez um pouco aristocrática, com Foscolo, ou mesmo uma “resposta” de uma democracia liberal com Ricci, o pano de fundo escolhido para interpretar Maquiavel é o conselho ao povo. Desse modo, vemos que, mesmo interpretações próximas podem carregar valores distintos, modificando o Maquiavel resultante.

### 3. Maquiavel Conselheiro dos Reis

Dentro dos processos retóricos deliberativos que compõem as interpretações do discurso de Maquiavel, os conselhos seguem sendo nosso objeto de análise. Porém, para agora, os conselhos não se dirigem mais ao povo, mas aos príncipes, aos governantes. O terceiro grupo de nossas análises se encontra dentro de uma tradição. Esta tradição refere-se aos denominados “*Specula Principum*”, ou, “Espelhos de Príncipes”. Tal tradição origina-se no Medievo e trata das obras de “aconselhamentos” aos Príncipes, ou seja, manuais oferecidos aos governantes para que soubessem como se comportar uma vez que estivessem no poder.

Segundo Skinner, observa-se o surgimento de um gênero literário de livros de conselhos destinados, em especial, a *signori* ou príncipes, em meados do século XIV, em Pádua, através de Ferreto de Ferreti, que escreve um elogio aos Della Scala imediatamente após tomarem o poder (1328) e Pier Paolo Vergerio que, entre 1394 e 1405, escreve o texto “*Da monarquia*”. Nota-se igual caminho em Milão, especialmente após Giangaleazzo Visconti tomar o poder e salientar a centralidade deste em sua pessoa, o que foi prontamente respondido por uma série de panegíricos exaltando o

---

<sup>208</sup> Nesse caso, as próprias percepções sobre a revolução francesa que vimos em Hannah Arendt ajudam a explicar esta “opção” à “luta de classes”. Antes de Arendt ou Ricci, dentro do contexto em que a Revolução ainda se encontra recente e a par com o nascimento e crescimento do Marxismo, Alexis de Tocqueville também traz essa “opção” liberal através de percepções de participação ativa na política.

governo dos príncipes. No limite, Pier Candido Decembrio escreveu “*Elogio à cidade de Milão*”, em 1436, como uma resposta ao “*Elogio*” de Leonardo Bruni que exaltava a República Florentina<sup>209</sup>.

Porém, Skinner afirma ser correto dizer que o apogeu desses elogios e livros de conselhos se dá na segunda metade do século XV, naquilo que Skinner denomina como “Era dos Príncipes”, onde aqueles que se debruçavam no estudo da política passaram a dirigir seus tratados a um público distinto. A questão aqui é que os primeiros humanistas cívicos supunham o republicanismo como natural dirigindo os conselhos ao corpo dos concidadãos. Porém, nos humanistas da Renascença tardia, nota-se a naturalização de um governo que caiba aos príncipes, mesmo quando se trata de escritores como Maquiavel, onde as preferências pessoais evidentemente pendam à república. Ainda assim o foco da atenção na escrita está na imponente figura do príncipe<sup>210</sup>.

Inicialmente o gênero conheceu uma dimensão suplementar. Inúmeros tratados passaram a ser escritos não tanto para o uso efetivo dos príncipes, mas especialmente para os cortesãos, a fim de instruí-los em relação à educação, ao comportamento e ao seu papel em relação ao príncipe. Mas não tarda para que os principais destinatários dos livros sejam os príncipes em si. Mais que isso, os humanistas escreviam seus textos tendo em mente uma figura específica a qual dedicar essa ou aquela obra. E é nesse cenário que Maquiavel é célebre, pois o “*O Príncipe*” foi, sem dúvida, o mais proeminente destes tratados dedicados, no caso a Lorenzo de Médici<sup>211</sup>.

A tradição dos “Espelhos de Príncipe” demonstra o apreço, comum no tardo-medieval e na primeira modernidade, por uma forma de governo, monárquico ou não, que respeitasse o equilíbrio entre os múltiplos *corpora* constituintes da vida social. Dessa maneira, estes textos indicam, em suma, o que é necessário para ser um bom governante. Mas, se tratando de uma tradição, qual seria a inovação trazida por Maquiavel? Se seu célebre texto pode ter sido uma simples busca pela boa graça dos Médici, os novos senhores de Florença após a queda da República – intento no qual

---

<sup>209</sup> SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. pp. 137-8.

<sup>210</sup> Idem, p. 137.

<sup>211</sup> Idem, p. 138.

fracassou retumbantemente -, a sua contribuição ao gênero foi capaz de revolucioná-lo. O que há de tão especial em “O Príncipe”, capaz de gerar tal mudança?

### 3.1. Gilbert: a fundação da Razão de Estado

O americano Allan Gilbert é tido como um dos mais precisos e confiáveis tradutores de Maquiavel para a língua inglesa. Nas linhas que seguem, abordamos seu texto, “*Machiavelli's Prince and its forerunners*”<sup>212</sup>, no qual, segundo as próprias palavras de Gilbert, seu “plano” se dá por analisar um a um os capítulos de “*O Príncipe*” e durante essa análise, buscar mostrar que Maquiavel teria diversas similaridades com seus predecessores do gênero, ou seja, outros escritores de “Espelhos de Príncipes”, mas tomando o cuidado de trazer a devida valorização de Maquiavel e sugerir o que seria sua principal inovação.

Gilbert diz que, dentro da tradição dos “Espelhos de Príncipe”, a obra de Maquiavel é *sui generis*. À revelia do fato de tantos outros textos do gênero terem sido escritos, é possível definir “*O Príncipe*” como o mais representativo devido à maestria com que a mente de Maquiavel teria abarcado o tipo. Maquiavel deve ser julgado pelo seu tipo e não por comparações fora do tipo de escrita, segundo Gilbert. As ideias expostas, em geral, estariam nos seus predecessores devido ao limitado número delas. As concepções mais “inovadoras” de Maquiavel derivam, para Gilbert, de noções clássicas (Políbio e Tácito) e do tempo que passou ao lado de diplomatas e personagens, tais como Guicciardini e Borgia<sup>213</sup>.

Considerando os ensinamentos centrais de Maquiavel e vendo que muitos deles ecoam conceitos e práticas em vigor no período tardo-medieval, Gilbert questiona o fato de que, se lermos os manuais de predecessores de Maquiavel, provavelmente não teríamos nada integralmente novo no secretário florentino. Por outro lado, se tivermos essa limitação em mente, notamos que algumas questões propostas por Maquiavel constituem, para dizer o mínimo, ideias não convencionais, que tratam de preocupações acerca de assuntos antigos na teoria política. Por exemplo, se a liberalidade para Maquiavel não é sempre uma virtude, ele não se sente temeroso da reprovação à mesquinhez. Crueldade, para Maquiavel, não é negada como uma regra. Os limites da

<sup>212</sup> GILBERT, A. H. *Machiavelli's Prince and its forerunners: The prince as a typical book of regimine principum*. Durham, N.C.: Duke University Press. 1938.

<sup>213</sup> Idem, pp. 231-3.

condução moral não são observados atentamente e, desse modo, não limitam individualidades. Esses, entre outros pontos, são o resultado final da filosofia de governo de Maquiavel e é exatamente onde reside sua verdadeira originalidade frente aos seus predecessores<sup>214</sup>.

Toda a “questão” de Maquiavel poderia ser resumida na sua convicção de que o governo é uma arte independente em um mundo imperfeito, e que, sendo prático, a única teoria que realmente derivaria desse cenário seria a necessidade da volta do governante à praticidade em suas ações, do que resultaria o pragmatismo tão enraizado no pensamento de Maquiavel.

(...) In a world of uncertainty, where even the good may be miserable, no single and simple policy is adequate; the prince must adapt himself to the day as it is. In these things lie the true originality of Machiavelli; all may be summed up in his conviction that government is an independent art in an imperfect world; it is practical, and the only true theory is that is derived from and returning to practice<sup>215</sup>.

A “nova moral” de Maquiavel resulta em uma “teoria de estado”, pois, tal qual quase todos os grandes escritores políticos, sugere que para uma boa vida dos homens a ordem é indispensável, a qual não é possível numa terra não segura de revoluções ou invasões, e para isso a todo custo é preciso um governo estável. Por fim, Maquiavel teria sido o primeiro a formular e apresentar à Europa uma nova característica de pensamento acerca da administração pública (juntando *Virtù* e Fortuna), no caso, a discussão acerca da denominada Razão de Estado<sup>216</sup>.

Gilbert acaba por deslocar sua interpretação de Maquiavel de fato para o gênero dos “Espelhos de Príncipes”. Porém acaba por ir além ao sugerir a inovação de Maquiavel, primeiramente como alguém que trata de questões políticas de forma mais prática, objetiva e, posteriormente, trazendo a percepção de que Maquiavel teria fundado a Razão de Estado, através de uma nova moralidade, uma moralidade política e não religiosa. Neste ponto estaria então a grande originalidade de Maquiavel, ao definir o governo como uma arte independente em um mundo imperfeito.

---

<sup>214</sup> Ibidem, p. 234.

<sup>215</sup> Idem, p. 235.

<sup>216</sup> Idem, pp. 235-6.

### 3.2. Skinner: uma nova moralidade

Mais do que a sua contribuição no método contextualista, Skinner traz em seus textos sobre teoria política e formação do pensamento político modernos conceitos-chaves para entendermos todo o cenário que traçamos, seja diretamente sobre Maquiavel ou sobre os intérpretes do secretário florentino. Porém, a explicação acerca da inserção de Skinner a esta altura do texto se faz necessária. Como veremos nas próximas linhas, a análise de Skinner sobre Maquiavel é ampla, abarca algumas obras e poderia estar inserida em qualquer ponto desta dissertação. Entretanto, a escolha de inserir Skinner neste capítulo, junto daqueles que observam a retórica na escrita de Maquiavel, prende-se ao fato de que Skinner entende o florentino inserido neste campo dos “Espelhos de Príncipe”, tal qual Gilbert o faz, porém de maneira a aprofundar as observações de suas inovações dentro do gênero.

Primeiramente vejamos a análise que Skinner faz de “O Príncipe”. Segundo o autor, Maquiavel escreve o texto deixando clara a influência clássica sobre si e sua digressão leva ao modelo que deseja ensinar: aquele no qual estão inseridos os Médici e, portanto, está inserida sua Florença. Skinner sugere que a maior esperança de Maquiavel, confessada a Francesco Vettori, era que seu tratado político pudesse lhe dar notoriedade frente aos Médici e a razão para desejar atrair este tipo de atenção para si seria o desejo de oferecer aos senhores alguma prova de sua lealdade como súdito<sup>217</sup>.

O modelo de escrita em que Maquiavel está inserido, para Skinner, é o modelo dos humanistas italianos, basicamente um modelo que retoma heranças clássicas. A dita herança entende a “Fortuna” como uma mulher que gosta da virilidade e da “*Virtù*”, porém sendo sempre uma “roda inexorável e sem piedade”. Tal modelo está presente em autores como Tito Lívio, Sêneca, Salústio e Cícero. Em contraposição a este modelo, o Cristianismo torna a Fortuna ligada à benevolente providência de Deus, cujo desígnio é ensinar que a satisfação não vem pela riqueza, o poder não vem pela realeza, o respeito não vem pelo cargo que se ocupa nem a fama pela glória, pois a grande felicidade não está nas coisas terrenas e nem na vida mortal. Autores como Boécio e Dante partem deste pressuposto<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> SKINNER, Quentin. *Maquiavelo*. Tradução. Madrid: Alianza Editorial, 1984. pp. 33-34.

<sup>218</sup> Idem. pp. 36-44

Para Skinner, os humanistas italianos, ao retomarem a herança clássica, quebram a lógica do cristianismo sobre a fortuna e é neste cenário que Maquiavel está inserido. Desse modo sua política obedece a estas percepções e disso podemos entender a sua suposta “quebra moral”, a qual possui uma herança clássica. Mais que isso, Maquiavel usaria da retórica para estabelecer sua lógica, definindo a Honra e Glória como valores centrais, tal qual o são para Cícero e Tito Lívio, em oposição ao preceito cristão de recompensas celestiais.

A novidade de Maquiavel está na conexão da “*virtù*” que, na herança clássica, se encontra ligada à moral, fato com o qual Maquiavel rompe, fazendo desta a grande inovação e diferenciação do secretário florentino em relação ao humanismo<sup>219</sup>. Os guias da ação política principesca se tornam a necessidade e a circunstância. Essas se tornam a verdadeira “*virtù*”, e a flexibilidade moral se estabelece, distanciando Maquiavel de Cícero. A “nova moralidade” se torna dúbia, onde bem e mal se encontram unidos e atrelados à dissimulação, à hipocrisia, à capacidade de ação cruel nos princípios de ação e, ao mesmo tempo, à ação misericordiosa no final (ou ao longo do tempo). Quando Maquiavel sugere ser melhor ser temido do que ser amado, finaliza seu distanciamento da herança clássica. A nova moralidade é dúbia pois é política e não religiosa.

Quando passa a tratar dos “*Discursos*”, Skinner parte de um pressuposto inicial: Liberdade é algo essencial na política de Maquiavel, sendo dependente da “*virtù*” e da fortuna. De início, isso já lhe traz a conclusão que o secretário florentino prefere as repúblicas aos principados, porém sem negar a possibilidade de existência destes.

Segundo Skinner, Maquiavel sugere que o estabelecimento de uma cidade deve ser a partir de um homem. Porém, e isso é importante, rechaça veementemente a corrupção, pois a grandeza somente pode partir da “*virtù*”, o que não concatena com a ideia de corrupção. Os cidadãos chegam a “*virtù*” a partir do exemplo do grande homem. A cidade que usa de exemplo - Roma - chegou a seu “reto caminho” dadas as suas instituições, sua constituição e a organização de seus cidadãos. Instituições religiosas – estas que podem inspirar ou aterrorizar – e leis são as chaves da grandeza cívica. Por fim, Maquiavel defende as constituições mistas, à moda de Políbio e Cícero e, ainda nos discursos prevê o desacordo político como chave da boa constituição.

---

<sup>219</sup> Ibidem. pp. 44-55.



Novamente, detalhes que o diferenciam e o tornam inovador frente ao humanismo de até então.

O remédio proposto por Maquiavel contra a corrupção é constante vigilância<sup>220</sup>. Isso se torna algo notável se pensarmos em análises como a de Luigi Ricci e, mais à frente, a de Isaiah Berlin que aproximam nosso autor ao pensamento liberal, pois muitos pensadores de um ideário liberal, tais como Alexis de Tocqueville, entendem a vigilância política do mesmo modo. Porém, ao mesmo tempo, novamente Skinner nos traz uma distinção importante: a ideia de Liberdade em Maquiavel é outra. Neste período, liberdade significa não ser subjugado, sendo que subjugar se torna a melhor garantia da própria liberdade. Desse modo fica bastante clara a opção que Maquiavel faz ao analisar e valorizar nos “*Discursos*” a expansão imperial Romana como modelo de liberdade republicana.

Finalmente, Skinner enxerga “*O Príncipe*” – retomando a primeira obra - como extremamente consolidado na tradição dos espelhos de príncipes. E disso denota inserirmos o autor neste ponto. Porém, nos faz notar que, para entender Maquiavel, é necessário também saber que, inserido em seu contexto e espelhado pela tradição, Maquiavel traz inovações importantes.

Em primeiro lugar, Maquiavel enfatiza a importância da força bruta na política, sem, entretanto, ignorar a relevância da “*Virtù*”, algo já revelado pelos primeiros humanistas cívicos. Além disso, a lembrança da “*Virtù*” deixa claro que Maquiavel não concebeu uma “*arte da guerra*” para a política, uma vez que a dissimulação e os pressupostos de ação dentro das questões políticas, devem, obrigatoriamente, responder a esta “*Virtù*”, sendo ela a única forma verdadeiramente concebível de se governar. Tal pressuposto leva à segunda questão, a saber, o fato de Maquiavel recusar a conclusão referente ao cultivo mais completo de um elenco de virtudes morais e cristãs, concordando que na honra, na glória e na fama estão as chaves mais fortes para a manutenção do Estado, sem que para isso o elenco virtuoso seja preciso. Skinner enxerga que Maquiavel, por vezes, faz uso da ironia para expressar tal ideário. Por fim, se notadas as chaves de manutenção de um Estado, a simples visualização da política como guerra e dos ensinamentos de Maquiavel como a arte correspondente não estariam em consonância com os objetivos primários de um grande governante.

---

<sup>220</sup> Ibidem. p. 87.

Em suma, a distinção que Skinner vê entre Maquiavel e seus contemporâneos, não está em uma suposta “quebra moral” ou afastamento da fé cristã, pois todos ali entendiam a necessidade do príncipe de buscar a honra, a glória e a fama. O problema é que todos querem isso através de um “grande condutor de homens” que, ao mesmo tempo, todos condenam pelos métodos que tornaram possíveis suas façanhas. O que Maquiavel faz é notar que essas “crueldades” não são cruéis, mas simplesmente uma nova moralidade, uma moralidade política<sup>221</sup>.

### Conclusão

Dissemos de início que, dentro da retórica que compreendia o texto de Maquiavel, as análises que se seguiam, de algum modo, estavam centradas no discurso deliberativo, ou seja, o discurso do conselho. Alguns pontos parecem óbvios, à primeira vista. Dizer que Maquiavel aconselha os príncipes inserido em uma tradição de aconselhamento de príncipes, soa um tanto quanto pleonástico. Porém o que vimos foi que, em todos os casos analisados, as análises superam as classificações. Os autores que trouxemos apresentam-nos Maquiavel respondendo a questões que vão além do próprio autor e do gênero de discurso em que este se encontra inserido.

Vejamos, por exemplo, a questão da sátira. Garrett Mattingly define Maquiavel como um escritor satírico, diretamente, afinal, ao usar Cesare Borgia como exemplo, Maquiavel teria deixado clara sua intenção satírica. Entretanto, devemos notar que todas as outras análises que trouxemos, em algum momento, esbarram na sátira. Em especial quando olhamos as análises referentes ao gênero admonitório, fica claro que o conselho que Maquiavel busca dar ao povo é baseado, em grande parte, para seus intérpretes, no uso da sátira para escapar aos poderes dominantes – a dizer, os Médici e a Igreja. Essa análise, apesar de bastante coerente, se mostra um tanto quanto complicada.

Primeiramente ao supor um estado de vigia constante destes poderes frente àqueles que poderiam questioná-los nos parece que uma ideia de controle muito posterior na História é sobreposta no contexto de Maquiavel. A base geral da interpretação sugere que esta é possível visto Maquiavel ser um republicano apaixonado cercado de poderes que não compactuariam com ideais republicanos. Porém, sua posição republicana não é exatamente um segredo, em especial nos “*Discursos*”, onde

---

<sup>221</sup> SKINNER. As Fundações do Pensamento Político Moderno. pp. 149-155.

fica bastante clara e exposta. Desse modo, não seria plausível supor que Maquiavel precisaria, através da sátira, “esconder” sua posição ao aconselhar o povo.

Por outro lado, a sátira direta aos poderes absolutos parece bem mais plausível, novamente se considerarmos a posição republicana de Maquiavel. Em contraposição, porém, o uso de Cesare Borgia, em nenhum momento de seus escritos parece representar uma sátira, visto que Maquiavel parece indicar uma verdadeira admiração ao supracitado, especialmente devido ao seu manuseio da Fortuna e da “*Virtù*”, pressupostos de grande valor no pensamento de Maquiavel.

Se desviarmos o olhar da sátira, o contextualismo linguístico acaba sendo bastante notável nas análises, novamente, em especial naquelas que tratam do texto admonitório, onde os intérpretes analisados, muitas vezes, respondem mais aos seus próprios contextos do que o contexto daquele que estão interpretando. O detalhe, entretanto, é que a resposta linguística desses autores não vem somente de textos e da semântica de seus tempos. A resposta conecta política e linguagem, valorando os acontecimentos políticos factuais. Talvez o exemplo de Ugo Foscolo seja o mais direto nesse sentido.

Ao passo que admirava Napoleão e, em uma “reviravolta”, este “entrega” territórios italianos a Áustria e a Rússia, Foscolo se desencanta e escreve um poema exaltando o seu lugar de origem e trazendo Maquiavel, em um desenho patriótico, como aquele que alerta sobre o que “os grandes eram capazes”. É possível supor que, fosse outra a atitude de Napoleão (um “grande” na visão de Foscolo), seria outra também a análise de Foscolo, talvez até mesmo sem trazer Maquiavel para sua percepção. O fato é que Foscolo se desencanta por uma ação política e sua resposta é linguística. Rousseau, um republicano, e Ricci, um liberal em seu contexto, parecem seguir a mesma linha de Foscolo. Vemos que, respostas linguísticas dos autores, muitas vezes esbarram em episódios de grande nota na história, tais como a Revolução Francesa. Uma vez que o propósito é analisar os intérpretes de Maquiavel e não Maquiavel em si, o contextualismo nos traz as percepções que ajudam nas construções das interpretações.

Dito isso, não podemos negligenciar a contribuição de Quentin Skinner aos estudos sobre Maquiavel. Ao aplicar seu método nesta análise, Skinner acaba por ter um determinado destaque. Mas, muito além do método, o escopo da análise de Skinner, como dissemos, escapa às leituras comumente feitas que enquadram Maquiavel no

gênero dos “espelhos de príncipe”. Ainda que insira Maquiavel na dita tradição, Skinner vai muito além. A simplicidade e objetividade presente no entendimento de que Maquiavel desejava a volta a sua amada Florença, o que o faz escrever seu tratado dedicado a Lorenzo, nos parece bastante perspicaz. Porém, ao se aprofundar, Skinner insere Maquiavel no seu contexto, o humanismo cívico, e traz o teor de relevância da discussão acerca da Fortuna e da “*Virtù*”. Mas, ainda assim, Skinner vai além na proposição de que, mesmo que ligado à herança clássica humanista, Maquiavel inova quanto a “*Virtù*”: esta não é mais ligada à moral, mas às circunstâncias e às necessidades, gerando a moralidade política que marca Maquiavel.

Ao analisar os “*Discursos*” e trazer a visão Maquiaveliana sobre a vigilância constante no combate a corrupção dos poderes, Skinner traz algo extremamente relevante nas análises de Maquiavel e sua política, mas, infelizmente, pouco debatido. Apesar de, em geral, ser entendido como republicano, a relevância da liberdade para Maquiavel parece passar despercebida muitas vezes, muito provavelmente pela distinção do sentido que a palavra possuía na época para o que entendemos como liberdade hoje. Skinner, novamente, não deixa isso em branco, e juntamente com a valorização da liberdade no secretário florentino, traz a distinção de sentido em outra obra. Desse modo, Skinner se faz notável, tendo em vista o quanto este escapa a necessidade de encaixar Maquiavel em algum tipo de modelo ou defini-lo. Ao fugir, ainda, de uma lógica de afastamento da fé ou “quebra moral” e se apoiando no contexto, Skinner supera barreiras para o entendimento de Maquiavel, barreiras estas construídas, muitas vezes, pelas próprias análises.

Tendo finalizado este capítulo, talvez seja interessante notarmos o valor da escrita de Maquiavel. Apresentamos os intérpretes que o observam como um retórico. A sutileza das palavras de Maquiavel nem sempre o tornam de fácil entendimento, mas é notável o quanto são capazes de mover emoções e alterar pensamentos na história. Maquiavel é um retórico, com certeza. Mas não buscou a lisonja que Sócrates denunciou nos demagogos. Aqui vemos novamente que Maquiavel desperta paixões e que, provavelmente, a política e a modernidade mudaram com suas palavras. Através de conselhos, ironias ou pragmatismo, todo o caráter da política moderna se voltou a Maquiavel.

## Conclusão Geral

Ao longo deste texto, observamos diversas interpretações acerca do pensamento político de Maquiavel. Com a observação dos modelos retóricos de Maquiavel, de suas paixões políticas, de sua visão sobre a península itálica, sua inserção no Humanismo Cívico e sua forma de lidar com a ética e com a religião, pudemos acompanhar como a historiografia e a ciência política desenvolveram e moldaram o entendimento sobre o secretário florentino.

Entretanto, se voltarmos nossa atenção a nossa introdução, vemos que tais grupos de teses não surgiram aleatoriamente. Pelo contrário, nossa fonte original foi o texto de Isaiah Berlin, “A originalidade de Maquiavel”, este inserido em um contexto de debate na academia anglo-saxã e que define muito da obra de Quentin Skinner, formador do nosso método geral de pesquisa. O que poderia causar espanto é o fato de que, no limite, Berlin também é um intérprete de Maquiavel, afinal, após seu levantamento, seu texto traz sua própria tese. A razão de não apresentarmos e discutirmos Berlin anteriormente liga-se à nossa intenção de sublinhar como um texto, não raro tido como aquele que fecha a questão em torno de Maquiavel, representar, também ele, uma interpretação.

Dito isso, vejamos Berlin rapidamente. Ao autor sugere logo de início em seu texto que a grande questão que lhe cabe é trazer as visões mais conflitantes de Maquiavel, uma vez que o desacordo sobre o secretário florentino era, de fato, desacordo sobre qual seria sua atitude política básica. Assim, Berlin traria o que haveria em Maquiavel, pela apresentação sucinta das interpretações. Por outro lado, responde com o que diz “não haver” em Maquiavel:

- Leis Naturais
- Psicologia e Teologia cristã
- Teologia platônica ou aristotélica
- Ordem ideal
- Pressuposição da existência de Deus
- Noção dos direitos de corporações ou estabelecimentos não políticos, sagrados ou seculares
- Senso histórico
- Acontecimento divino remoto

- Ideal platônico para sociedades ou indivíduos
- Noção de progresso

Propositadamente listamos, uma vez que Berlin apresenta de forma objetiva, sem aprofundamento, afirmando a não existência de tais itens no pensamento político de Maquiavel. Seu próximo passo seria de fato a apresentação de sua própria tese, uma vez que já haviam sido apresentadas as presenças e as ausências no secretário florentino.

Primeiramente, é preciso entender que, para Berlin, Maquiavel acreditava que aos homens cabia a busca pela realização e pela glória, algo que viria da criação e da manutenção de um conjunto social forte e bem governado. Mas, para atingir tal meta, é preciso que se conheçam os fatos relevantes. Em Maquiavel, a melhor fonte da informação é a mistura de observações argutas da contemporaneidade com a sabedoria colhida do passado, especialmente dos “grandes” da Antiguidade. No limite, a observação geral é de que há uma natureza humana imutável e, como já vimos anteriormente, os homens teriam caráter geral bastante limitado. Assim sendo, o que já foi realizado uma vez pode ser realizado novamente, bastando aos homens a mobilização do vigor, do talento e do realismo. Maquiavel não acreditava na irreversibilidade do processo histórico<sup>222</sup>.

As qualidades necessárias aos homens para realizar algo que já foi realizado visam, necessariamente, a revitalização moral e material da península Itálica, uma vez que a sugestão da má-condição moral e material desta seria, em tese, óbvia em Maquiavel. O que pesa, entretanto, é que após estar restaurada a saúde da sociedade é necessário manter os homens, ditos limitados, nos padrões requeridos e então alcançados. Para isso, porém, as medidas necessárias tendem a agredir a moral estabelecida. Nesse cenário, como podem ser justificadas tais medidas? A questão é que a justificação pode ocorrer em alguns casos e em outros não. Berlin segue que Maquiavel não se prestou a explicar isso minuciosamente, pois não era seu objetivo. Disso os estudos concluíram situações como a da separação entre política e moral no pensamento do secretário florentino ou ainda a emancipação da política frente a ética e mesmo a religião.

A primeira conclusão de Berlin é que Maquiavel constitui, em sua visão, algo mais profundo, a dizer, a diferenciação entre dois modelos morais, dois ideais

---

<sup>222</sup> BERLIN, Isaiah. Op. Cit., p. 308-313.

incompatíveis de vida, no caso, o pagão e o cristão. Os valores morais do mundo pagão consistem exatamente nos valores necessários para a realização do que de bom já foi feito anteriormente. No limite, não existe uma separação política, moral e ética, mas a ligação da política com outro conjunto de valores, o pagão, e não ao que foi amplamente considerado correto nas interpretações, o cristão<sup>223</sup>. Com isso, Berlin traz em sua análise a crítica a esta separação moral e política e principalmente à ideia de que há uma distância entre a moral e o próprio Maquiavel.

Para Berlin, o núcleo do divórcio entre ética e política se dá pela colisão da “moralidade cristã” com a “necessidade política”, implicando na incompatibilidade entre o que é moral, ou seja, os valores últimos buscados em si mesmos – tal como define Nietzsche -, e o que é político, ou seja, a arte da adaptação dos meios aos fins, algo definido por Kant como “imperativo hipotético” que assume a forma “se você deseja x, faça y”, sem que necessariamente seja necessário perguntar se x é indubitavelmente desejável. Diferente do imperativo categórico, o hipotético não nos diz o que fazer, papel este da moralidade, inerente ao imperativo categórico. O centro da questão no imperativo categórico é o objetivo e não a forma. Por isso a questão se dá sobre o “x” e não o “y” na forma assumida. O erro, segundo Berlin, é limitar a ética às lógicas estoicas, cristãs, kantiana ou utilitarista, todas baseadas em um critério diretamente conectado a consciência individual que detêm absoluta autoridade. A questão é que outra ética seria possível, aquela consagrada pela *pólis* grega, de exposição oferecida por Aristóteles. Se os homens são feitos para viver em comunidade, os valores últimos derivam-se dos objetivos comunais. É o “bem-comum” que Maquiavel aprecia em suas obras. Assim não se trata da “autonomia da política”, mas da ética assim concebida<sup>224</sup>.

No mesmo roteiro, a crítica de Berlin sobre a hipótese de Maquiavel como criador da razão de Estado sugere que este não vivia com angústia frente aos crimes de sua sociedade, aceitando-os como as necessidades terríveis dessa razão de Estado ao não ver alternativa. O mundo pagão da ética posta em Maquiavel constitui-se sobre o reconhecimento da necessidade da força sistemática empregada pelos governantes. Para além disso, os cidadãos, os governados, devem ser igualmente romanos e não aceitarem governantes ruins sem reclamar. Os valores finais de Maquiavel não são instrumentais,

---

<sup>223</sup> Ibidem, p. 314-316.

<sup>224</sup> Idem, 322-323

mas morais e últimos, que exigem grandes sacrifícios em seu nome. O ideal moral que não julga nenhum sacrifício demasiado grande é, desta forma, a forma social mais elevada possível e, ainda, alcançável para os homens<sup>225</sup>.

Berlin sugere, ainda, que todo o “susto” em relação ao pensamento de Maquiavel estaria ligado ao princípio ocidental da doutrina única, ou seja, a ideia do mundo e da sociedade humana como uma única estrutura inteligível. O detalhe em relação a tal doutrina é que seu padrão unificador está intrínseco ao racionalismo, seja religioso ou ateu, metafísico ou científico, transcendental ou naturalista. Disso proviria a conclusão perturbadora que Maquiavel teria trazido. Se um homem deseja viver e agir de forma correta, será obrigado a examinar seus valores morais e com isso descobrirá a necessidade de escolher entre dois sistemas incomensuráveis e fazer tal escolha sem a ajuda de um instrumento de medição que certificasse ser uma forma de vida superior. O ponto que Berlin nota, entretanto, é que em nenhum momento Maquiavel propôs tal explicação. A preocupação com o sistema ou com a moralidade convencional não perturbou Maquiavel, somente quem veio depois e olhou para o secretário florentino<sup>226</sup>.

Desse ponto, Berlin chega a sua conclusão sobre Maquiavel. Se existisse, de fato, somente uma solução para o quebra-cabeça, os problemas são, primeiramente, encontrá-la, em seguida descobrir como realizá-la e, no fim, saber como converter os outros à solução por meio da força ou persuasão. Mas, não sendo assim, torna-se perfeitamente possível mais de um caminho e este fica aberto ao pluralismo, à tolerância e ao compromisso. No fim, Berlin define Maquiavel como o primeiro “particularista” da História, em outras palavras, Maquiavel seria o fundador do pensamento que posteriormente chegaria às teses liberais.

### **A “originalidade” de Berlin**

Ao tratar Maquiavel quase como um liberal, Berlin insere percepções políticas suas e posteriores a Maquiavel no pensamento deste. Não se trata de uma novidade. Como vimos ao longo da dissertação, muitos autores vão por esse caminho ao usar Maquiavel para responder questões próprias. Como florentino e republicano, Maquiavel se vê em um momento de repensar a ideia romana de república por questões e condições

---

<sup>225</sup> Ibidem, p. 325-6.

<sup>226</sup> Idem, 336-9.



específicas de sua época, por exemplo, os avanços anteriores do principado de Milão. Desse contexto, a valorização política da república romana não se trataria de um exemplo ou de um “outro modo de vida”. Enquanto os humanistas florentinos valorizavam este aspecto, não só politicamente, mas artisticamente, como, por exemplo, Michelangelo ao esculpir David, símbolo da resistência a Roma Imperial, Dante, na Divina Comédia, colocava símbolos da república romana no sétimo círculo do Inferno. A batalha política, em Maquiavel, é também uma batalha retórica, algo que Berlin não trata diretamente.

A “crítica” a Berlin é, na realidade, a crítica a ideia de que seu texto seria um fechamento da questão de Maquiavel. Sua “originalidade” não é original, uma vez que também tem uma questão própria embutida em sua interpretação, algo deveras comum em todos os intérpretes.

### **Os regimes de historicidade e Maquiavel**

Façamos, neste momento, um resgate de alguns aspectos de nossa introdução. Dissemos que as leituras feitas sobre Maquiavel nos trouxeram a visão de uma política extremamente pragmática, voltada ao exercício do poder e desvinculada de uma lógica moral. Neste primeiro aspecto, vimos ao longo do texto que não se trata exatamente disto. Seria essa uma simplificação não só de Maquiavel, mas também de seus intérpretes, envoltos pelos próprios regimes de historicidade e que fazem leituras muito mais amplas do secretário florentino.

Dissemos ainda que Maquiavel é cercado por um prestígio póstumo, sendo amplamente citado, muitas vezes como exemplo para justificar certas opções e ações políticas. É bem verdade que dissemos antes, mas vale a ressalva, que tal fator se fixa ainda mais por desconhecimento e apropriações indevidas da retórica de Maquiavel, que o desvincula de quaisquer lógicas morais.

Por fim, vimos que Maquiavel é tomado por modelo da política tanto quanto é negado como alguém “imoral”. Mais uma vez, o que apresentamos ao longo dessa dissertação demonstra com clareza que nenhum dos polos se solidifica, uma vez que tentar definir seria limitar o secretário florentino e mesmo seus intérpretes.

Maquiavel é um dos grandes pensadores da História. Olha de fato para Roma e para a República como exemplos. Vê a história como cíclica e a península itálica com diversos problemas. Escreve conselhos sobre o bom governo e sobre o cuidado ao ser

governado. É um humanista cívico, um cristão e um político, de certo modo, calculista, que visa preceitos pagãos para a formação da sociedade política. Vê o mundo de maneira real, mas também sonha. Todos os intérpretes estão corretos, de certa maneira.

Trabalhamos com conclusões parciais para nos aprofundarmos com mais detalhes em cada aspecto que foi objetivado sobre Maquiavel. Retomando estas conclusões, podemos perceber que diversos detalhes modificam a forma como o secretário florentino é visto. O idealismo, por exemplo, depende de quem olha para um intérprete como Gramsci. Dissemos anteriormente, a propósito de Berlin, que todo o debate que cerca Maquiavel está posto, essencialmente, na disputa de qual seria sua atitude política básica. Mas antes de entender a atitude política básica de Maquiavel, é preciso entender a atitude política de quem lê Maquiavel. Mais que isso, faz-se necessário entender o contexto linguístico que afeta estas atitudes políticas diversas.

O ponto, portanto, trata de definir Maquiavel também como alguém inserido no seu próprio regime de historicidade e a contextualização do regime de historicidade de Maquiavel estando atrelada às linguagens políticas e a semântica política que envolve o secretário florentino. Por outro lado, independente do regime de historicidade inerente à Maquiavel, este não resume o entendimento acerca do secretário florentino, entendimento que se amplifica e modifica por diversos outros momentos históricos. Esta é, desse modo, a conclusão que se chega por esta dissertação e pela negação do fechamento da questão por Berlin. Maquiavel é um humanista e um florentino, mas suas obras, seu espírito e sua política transbordam seu próprio tempo. Não porque seja preciso definir sua atitude política, nem tampouco limitar seu pensamento, mas, simplesmente, devido ao fato de que suas palavras transitam na história e na semântica política ajudando-as a serem construídas e modificadas.

## Referências

### Fontes

- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural. 2004
- \_\_\_\_\_. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sergio Bath. Brasília, DF: Editora UnB, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Lettere familiari*. Ed. Edoardo Alvisi, Florença, 1883.
- \_\_\_\_\_. *A mandrágora*. Mario da, 1901-1977 Silva; Poty. Tradução. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1959.
- \_\_\_\_\_. *História de Florença*. São Paulo, Tradução. SP: Musa, 1998.

### Bibliografia

- ALFIERI, V. *Du prince et des lettres*. Prefácio de Pierro Gobetti. Paris: Allia, 1989
- ALFIERI, V. *Rimes*. Firenze: Sansoni, 1963
- AMADEU JUNIOR, Celso Antonio. *Liberdade e Igualdade na conformação do ideário políticos das revoluções francesa e americana: um estudo do pensamento liberal*. Monografia [Iniciação Científica] – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. Campinas. 2016. 97p.
- ARANOVICH, Patrícia Fontoura. “Maquiavel, retórica e política”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Num. 24. 2014
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. R. de Janeiro: Relume Dumará, 1993
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. S. Paulo: Perspectiva, 2005
- AUSTIN, L. J. *How to do things with words*. Oxford University Press, 1962
- BACON, Francis. *Novum organum, ou, Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*: Nova Atlântida. São Paulo, SP: Abril, 1973
- \_\_\_\_\_. *The Works of Francis Bacon*. Edição de J. Spedding, R. Leslie Ellis e D. Danon Heath. Londres: Longmans and Co., 1858

BARON, Hans. *En busca del humanismo civico florentino: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Tradução. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993

\_\_\_\_\_. *The crisis of the early Italian renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Revised one-volume edition with an epilogue. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966

BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”. In: *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002

\_\_\_\_\_. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982

BIGNOTTO, Newton. “As fronteiras da ética”. In: *Ética*. Coautoria de Newton Bignotto, Adauto Novaes. São Paulo, SP: Companhia das Letras, c1992

\_\_\_\_\_. “Política e vida privada na Mandrágora de Maquiavel”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*. N°24. 2014

BOBBIO, Norberto. “O contrato social”. In: *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 4. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1994

BRESCIANI, Stella. “A compaixão na política como virtude republicana”. In: BREPOHL, Marion; CAPRARO, André M.; GARRAFONNI, Renata S. (org.). *Sentimentos na história: linguagens, práticas, emoções*. Curitiba: Editora UFPR, 2012

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do renascimento na Itália*. Brasília, DF: UnB, c1991

CASSIRER, Ernst. *O mito do estado*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1976

CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. México, DF: Fondo de Cult. Económica, 1984

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios – A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006

\_\_\_\_\_. *Vanities of the eye: vision in early modern European culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007

COCHRANE, Eric. “Machiavelli: 1940-1960”. In: *The Journal of Modern History*, v. 33, 1961.

- COLLINGWOOD, R. G. (s/d), *A ideia de História* apud SILVA, Ricardo. “O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, nº 2, 2010
- CROCE, B. *Cultura e vita morale: intermezzi polemici*. Napoli : Bibliopolis, 1993
- \_\_\_\_\_. *Elementi di Politica*. G. Laterza. 1925
- \_\_\_\_\_. *Etica e politica: A cura di Giuseppe Galasso*. Milano : Adelphi, 1994
- DARNTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2005
- DEBENEDETTI, G. *Vocazione di Vittorio Alfieri*. Milano: Garzanti, 1995
- DI BENEDETTO, Arnaldo. *Il Dandy e il Sublime*. Nuovi Studi su Vittorio Alfieri. Firenze: Olschki, 2003
- DUNN, John. “The Identity of the History of Ideas”. *Philosophy*, vol. XLIII, no 134, 1968
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990
- FENOCCHIO, G. *Alfieri*. Bologna: Il Mulino, 2012
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Pensamento político de Maquiavel*. Organização de Rubens Rodrigo Torres Filho. São Paulo, SP: Hedra, 2010
- FOSCOLO, Ugo. *Poesie e sepolcri*. Milano: Arnoldo Mondadori, c1987
- \_\_\_\_\_. *Ultime lettere di Jacopo Ortis*. Roma: TEN, 1993
- FREITAS NETO, J. A. “Tensões e intenções nos textos de Maquiavel.” In: KARNAL, L. e FREITAS NETO, J.A. *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais*. S. Paulo: ICBS, 2004
- FREYER, Grattan. “The Reputation of Machiavelli”. *Hermathena*, no. 56, 1940
- FUBINI, Mario. *Ritratto dell’Alfieri e altri studi alfieriani*. Firenze: La Nuova Italia, 1963
- GILBERT, A. H. *Machiavelli's Prince and its forerunners: The prince as a typical book de regimine principum*. Durham, N.C.: Duke University Press. 1938

- GILBERT, Felix. "On Machiavelli's Idea of Virtù." In. *Renaissance News*, vol. 4, no. 4, 1951
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. V. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: Presentismo e Experiências do Tempo*. Tradução. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013
- HAZARD, Paul. *Rivoluzione Francese e Lettere Italiane (1789-1815)*. Tradução de Pier Antonio Borgheggiani. Roma: Bulzoni, 1995
- HAYDN, Hiram Collins. *The counter-Renaissance*. New York, NY: Scribner's, 1950
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's political writings*. Edição de Z. A Pelczynski. Oxford: Clarendon: Sandpiper, 1998, c1964
- HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical writings*. Edição de Michael N Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- HOUAISS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009
- KEANE, John. "More Theses on the Philosophy of History", in J. Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Cambridge, Polity Press, 1988
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto - Ed. PUC-Rio, 2006
- \_\_\_\_\_. *Historia/historia*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta, c2004
- LASLETT, Peter. "Introduction" in John Locke, *Two Treatises on Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1960
- LONGÈRE, J. *La prédication médiévale*. Études augustinienes. Paris, 1983
- MATTINGLY, Garrett. "Machiavelli's "Prince": Political Science or Political Satire?". *The American Scholar* 27, no. 4 (1958)
- MASTROGREGORI, Massimo. "O eclipse da nação (1940-1945)". *Estudos Avançados* 22 (62), 2008
- MERLEAU-PONTY, M. "Nota sobre Maquiavel." In: *Sinais*. Tradução. Lisboa, Minotauro, 1958

PANOFISKY, Erwin. “Introdução: A História da Arte como disciplina humanística.” In: PANOVSKY, Erwin. *O Significado nas artes visuais*. Tradução. São Paulo: Perspectiva, 2002

\_\_\_\_\_. *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Tradução. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

PLATÃO. “Apologia de Sócrates”. In. *Platão, vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2004

POCOCK, J. G. A., *El momento Maquiavélico: El pensamiento político Florentino y la tradición republicana atlántica*. Tradução. Madrid: Editorial Tecnos, 2002

\_\_\_\_\_. *Linguagens do ideário político*. Tradução. S. Paulo: Edusp, 2003

\_\_\_\_\_. *Politics, Language and Time*. London, 1972, Methuen

\_\_\_\_\_. “The History of Political Thought: A Methodological Enquiry” in P. Laslett e W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (second series). Oxford, Blackwell, 1962

PREZZOLINI, Giuseppe. *Machiavelli Anticristo*. Gherardo Casini Editore, Roma, 1954

RICCI, Luigi. “Prefácio à Niccolò Machiavelli, The Prince”. *The World's Classic*. Londres. 1903

RICOUER, Paul. “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, in P. Rabinowe, W. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science: A Reader*. Berkeley, University of California Press, 1979

RIDOLFI, Roberto. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo, SP: Musa, 2003

ROCHA, Rejane Cristina. *Da utopia ao ceticismo: a sátira na literatura brasileira contemporânea*. Tese [Doutorado em Estudos Literários] – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP. Araraquara. 2006

ROMANO, Roberto. “Cuidado, nas urnas a foto é de Platão”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 out. 2018

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”. In: *Jean-Jacques Rousseau*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultura, 2005

\_\_\_\_\_. *O contrato social: princípios de direito político*. 4. ed. São Paulo, SP: Brasil, c1952

SASSO, Gennaro. *Niccolo Machiavelli*. Nuova ed. Bologna: Societa editrice Il Mulino, c1993

SERENO, Renzo. "A Falsification by Machiavelli." *Renaissance News*, vol. 12, no. 3, 1959

SHAPIRO, Ian. "Realism in the Study of the History of Ideas". *History of Political Thought*, vol. III, 1982

SILVA, Ricardo. "O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 53, nº 2, 2010

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2016

\_\_\_\_\_. *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. 1. ed. rev. Madrid: Alianza, 2006

\_\_\_\_\_. *Tratado político*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1977

SKINNER, B. F. *Sobre o Behaviorismo*. São Paulo: Cultrix, 1974

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

\_\_\_\_\_. "Hermeneutics and the Role of History." *New Literary History*, 7(1), 1975

\_\_\_\_\_. *Liberdade antes do Liberalismo*. Tradução. São Paulo: Editora UNESP, 1999

\_\_\_\_\_. *Maquiavelo*. Tradução. Madrid: Alianza Editorial, 1984

\_\_\_\_\_. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory*, 8(1), 1969

\_\_\_\_\_. "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts." *New Literary History*, 3(2), 1972

\_\_\_\_\_. "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action". *Political Theory*, vol. 2, no 3, 1974

\_\_\_\_\_. "The Limits of Historical Explanation". *Philosophy*, vol. 41, 1966



\_\_\_\_\_. *Visions of Politics*, vol. 1 – Regarding Method. Cambridge, Cambridge University Press, 2002

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “Fichte (1762-1814), Vida e Obra”. In: FICHTE, *Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Edição de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1980

VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: história de Maquiavel*. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2002

WALKER, Leslie J. *The Discourses of Niccolo Machiavelli*. Translated with an introduction and notes. New Haven: Yale University Press. 1950